

Sigmund Freud
MOSE' E IL MONOTEISMO



Mosè e il monoteismo rappresenta l'ultima grande opera - dopo Totem e tabù e Il disagio della civiltà - dedicata al tema della genesi della civiltà umana e al passaggio dalla "natura" alla "cultura". Qui Freud esamina la possibilità di un incontro tra storia, grandi temi culturali e psicoanalisi. Può la storia essere letta attraverso gli strumenti della psicoanalisi, quali il complesso di Edipo, l'ambivalenza strutturale dei sentimenti umani, i meccanismi della proiezione e della trasfigurazione simbolica? Può la storia essere "psicologizzata"? A queste domande cerca di rispondere l'ultimo Freud che, prima di morire e nel pieno dell'antisemitismo nazista, non esita a sottoporre ad "analisi" la propria identità ebraica e l'essenza stessa dell'ebraismo.



Titolo originale:

*Der Mann Moses und die monotheistische Religion:
Drei Abhandlungen*

Traduzione di Irene Castiglia

Prima edizione ebook: febbraio 2011

© 2010 Newton Compton editori s.r.l.

Roma, Casella postale 6214

ISBN 978-88-541-2474-5

www.newtoncompton.com

Sigmund Freud

Mosè e il monoteismo

A cura di Roberto Finelli e Paolo Vinci
Traduzione di Irene Castiglia

Edizione integrale



Newton Compton editori

Freud, Mosè e l'ebraismo

1. Freud e l'ebraismo

Freud comincia a lavorare a Mosè e il monoteismo nell'estate del 1934 e ci continua a lavorare a varie riprese fino al luglio del 1937. Il testo, com'è noto, risulta costituito da tre saggi di diversa estensione, i cui primi due furono pubblicati su «Imago», per comporre nel 1938, insieme al terzo saggio, il libro destinato alle stampe.

Nel maggio del '35 Freud compie ottant'anni. Di lì a tre anni nel giugno del '38 sarà costretto a lasciare l'Austria, ormai sotto il controllo nazista, per andare a morire in Inghilterra l'anno dopo. Se è riuscito a sfuggire, insieme alla moglie Martha e alla figlia Anna, alla Gestapo, altrettanto non può fare con il tumore alla mascella con cui lotta ormai da oltre quindici anni. Tuttavia, pur nel travaglio dei suoi dolori fisici e morali, Freud non rinuncia a pensare, a scrivere, a lavorare praticamente fino alla fine della sua vita. E a comporre, oltre al Compendio di psicoanalisi, appunto quel «romanzo storico», come lui stesso ebbe a definirlo, su Mosè e il monoteismo, che rappresenta la sua riflessione più compiuta sul carattere e lo spirito dell'ebraismo: e dunque anche la sua resa dei conti, al livello per lui concettualmente e culturalmente più elevato e raffinato, con la propria identità ebraica.

Freud non ha mai rinnegato, è cosa ben nota, la propria origine e la propria appartenenza ebraica. Come scrive, sempre durante gli ultimi anni della sua vita, al dottor Siegfried FehI: «Spero che lei non ignori che

mi sono sempre mantenuto fedele al nostro popolo e non ho mai preteso di essere diverso da quel che sono: un ebreo marrano i cui genitori provengono dalla Galizia austriaca»¹.

Tanto più. durante gli anni Venti e Trenta - quando l'antisemitismo cresce in Europa, particolarmente nei paesi di lingua tedesca, fino a sfociare nel nazismo - Freud rivendica e difende la sua appartenenza ebraica. Fin dal 1897 egli è del resto entrato a far parte della loggia Wien del B'nai B'rith, un'associazione culturale ebraica, dove ha occasione di tenere conferenze divulgative sulla psicoanalisi, ed appunto ai confratelli del B'nai B'rith, in occasione dei festeggiamenti per il suo settantesimo compleanno, potrà dire nel 1926: «Il fatto che voi siate Ebrei non poteva riuscirci che gradito, poiché io stesso sono ebreo e mi è sembrato non solo poco dignitoso, ma addirittura assurdo negarlo». Anzi giunge a dichiarare che le sue virtù intellettuali e morali, di fondatore della psicoanalisi, e le sue capacità di difendere e promuovere la scoperta del nuovo continente dell'inconscio si legano profondamente alle doti preminenti e più caratteristiche della spiritualità ebraica: «[...] devo solo alla mia natura di ebreo le due caratteristiche che si sono rivelate indispensabili nel duro percorso della mia vita. In quanto ebreo, ho constatato di essere libero da molti dei pregiudizi che limitano, negli altri, l'uso dell'intelletto, e sempre in quanto ebreo, sono pronto a mettermi all'opposizione»². Ancora in una lettera ad Arnold Zweig, che è tornato da un soggiorno in Palestina, scrive: «Di lì veniamo (anche se uno di noi si consideri al tempo stesso tedesco e l'altro no), i nostri avi hanno forse vissuto lì per un mezzo millennio, forse per un millennio intero (ma anche questo solo "forse"), ed è impossibile dire che cosa ci portiamo nel sangue e nei nervi (come inesattamente si dice) come eredità del soggiorno in quel paese»³.

Ma l'appartenenza e l'identificazione di Freud con l'ebraismo sono indiscutibilmente laiche. «Freud è in egual misura ebreo e ateo»⁴. La dimensione fondamentale da cui prende alimento e forma la sua visione del mondo, ben lungi dall'essere la religione, è la scienza. Non a caso la

formazione culturale di Freud, quale s'è sviluppata all'Università di Vienna, prima da studente e poi da ricercatore, è stata eminentemente positivistico-scientifica, di tipo deterministico-causalistico. Il paradigma implicito e immodificato dell'intera opera di Freud è quello della Scuola di Berlino, animata da Brücke, il maestro di Freud, da Emil Du Bois-Reymond e da Hermannn Helmholtz, con la valorizzazione che viene fatta delle scienze della natura contro ogni filosofia della natura, vitalistica e teleologica, alla Schelling - in un progetto teorico-sperimentale che intende spiegare ogni fenomeno della vita con il solo ricorso a forze fisico-chimiche. La valorizzazione del modello della scienza causalistico-quantitativa della natura come fonte legittimante di verità non viene meno neppure con la scoperta dell'inconscio e la fondazione della psicoanalisi, che per Freud è sempre stata una disciplina capace di essere legittimata e riconosciuta come partecipe del mondo più vasto della scienza naturale. Tanto che taluni, forse non a torto, di fronte alla difficoltà poi dello stesso Freud di spiegare in termini fisico-deterministici le complessità dell'apparato psichico e della vita umana, hanno imputato allo stesso Freud una sorta di "autofrاندimento scientifico"⁵, nel senso di voler giustificare con la scienza una pratica clinica e una metapsicologia che propriamente scientifico-quantitative non sono.

Ma qui ora non si vuole porre il problema, pure tanto discusso, della legittimità o meno della psicoanalisi di contro alla scienza. Si vuole solo dire che l'ispirazione di fondo che caratterizza Freud è di natura illuministico-positivista. Con l'esclusione, che ne consegue, di ogni forma di verità rivelata e dunque di tradizioni che si rifacciano ad autorità di tipo spiritualisticoreligioso. Freud descrive il suo atteggiamento «verso la religione in ogni sua forma e diluizione» come «assolutamente negativo»⁶. In casa Freud del resto non si alimenta alcuna ritualità ebraica e si è lontani dall'osservanza di qualsiasi pratica religiosa. Il figlio Martin a tal proposito ricorda: «Le nostre feste erano Natale, con i regali sotto l'albero illuminato dalle candeline, e Pasqua, con le uova a vivaci colori. Non sono mai entrato in una sinagoga, né lo

hanno fatto, che io sappia, i miei fratelli o le mie sorelle»⁷.

Eppure Freud è legato profondamente, da un punto di vista emotivo, alle sue radici ebraiche. Né potrebbe essere diversamente, perché la sua formazione scientifico-cosmopolita sul piano del sapere non può certo sopraffare o cancellare il piano affettivo del suo sentire. Se i legami con l'ebraismo non sono quelli della fede e della religione, per lui «rimangono elementi sufficienti a rendere irresistibile l'attrazione del giudaismo e degli Ebrei, molte oscure forze emotive, tanto più potenti quanto più difficile è racchiuderle in parole, come pure la chiara coscienza di un'identità interiore, il segreto di una medesima struttura mentale»⁸.

2. "Conoscere" e "sentire"

Ora, a chi scrive sembra che Mosè e il monoteismo rappresenti ricongiungimento in Freud dei due ordini che sono appunto in questione, e che sono rispettivamente, come s'è appena detto, quello del conoscere da un lato e quello del sentire dall'altro. Visto che il Freud degli ultimi anni non si perita appunto, con il suo lungo saggio su Mosè, di sottoporre ad analisi, cioè alla lente del suo pensiero conoscitivo, le caratteristiche peculiari dell'ebraismo, ossia la sua identità più antica e familiare.

L'incontro e la compenetrazione tra categorie psicoanalitiche e tradizione ebraica producono dei risultati imprevedibili e inattesi, ma non sorprendenti, per chi conosce le precedenti opere di Freud, che sono di filosofia della storia, come Totem e tabù (1912-13), e di teoria della religione come L'avvenire di un'illusione (1927). Così, se in L'avvenire di un'illusione egli non ha avuto remore nel definire la religione, in tutta la sua fenomenologia, dalle religioni totemiche e sacrificali ai monoteismi più contemporanei, come l'esito di paure e fantasmi infantili trasferiti nell'età adulta, valutando la religione in generale quale «nevrosi

ossessiva» universale, nel Mosè le tesi del suo romanzo storico continuano ad essere altrettanto perentorie. Mosè, secondo la reinterpretazione che Freud compie della storia biblica, non era ebreo, ma un principe egizio che aveva mutuato la religione e la riforma del monoteismo dal suo re, il faraone Akhenatòn, e che, dopo il crollo in Egitto della religione monoteistica di Atòn, per poter sviluppare "quella grande idea religiosa", aveva organizzato e convinto gli Ebrei ad abbandonare l'Egitto, dove erano in condizione di servitù, e a muovere verso nuove terre. Che però Mosè non aveva potuto raggiungere, perché ucciso dagli stessi Ebrei, i quali avevano rinnegato il monoteismo, per ritornare a forme di religiosità più primitive e naturalistiche. In particolare perché essi si erano volti al culto, assunto dalla tribù araba dei Madianiti, di un dio vulcanico, Yahweh, con una sede probabile sul monte Sinai, ma proveniente da una terra originariamente vulcanica, al margine occidentale dell'Arabia.

Yahweh era, per Freud, una divinità sinistra e sanguinaria, assuefatta per la sua natura tellurica ad aggirarsi solo di notte e ad evitare la luce del giorno: «[...] non era verosimilmente un Essere preminente sotto alcun aspetto. Era un dio locale, rozzo, di animo meschino, violento e assetato di sangue; aveva promesso ai suoi fedeli un paese "stillante latte e miele" e li aveva incitati a scacciare i suoi attuali abitanti e a "metterli a fil di spada"»⁹.

Per cui accade che solo attraverso il susseguirsi di molte generazioni, dopo la conquista della terra di Canaan, il Dio di Mosè riesce a tornare, in una sorta di "ritorno del rimosso": a mettere in ombra il dio pagano e a rioccupare il suo posto originario. Coltivato e tramandato soprattutto dai profeti - che «annunciarono instancabilmente l'antica dottrina mosaica, secondo cui la divinità disdegna i sacrifici e le cerimonie e chiede solamente fede e una vita vissuta secondo verità e giustizia»¹⁰ - il Dio della tradizione rimase al fondo della religiosità ebraica e alla fine «riuscì - sia pure solo gradualmente nel corso dei secoli -, là ove Mosè stesso aveva fallito»¹¹.

Questa in poche battute la trama del romanzo storico di Freud, che giungeva a fare degli Ebrei gli uccisori, non di Gesù come suggerisce l'iconografia accusatoria tradizionale del mondo cristiano, ma addirittura del loro patriarca e fondatore Mosè. Tanto che la pubblicazione anticipata dei primi due saggi iniziali sulla rivista «Imago», prima di quella del testo definitivo, provocò una serie di reazioni e di sollecitazioni, appunto dal mondo ebraico, affinché Freud si trattenesse dal dare alle stampe un testo che, si diceva, denigrava gli Ebrei, accusandoli, proprio nel momento storico del nazismo ormai consolidato, di aver commesso, quale atto fondativo della loro storia, un omicidio primordiale.

Ma certo non è una personalità, quella di Freud, che poteva lasciarsi trattenere, a muovere da supposizioni di tal genere, dal compiere alla fine della sua vita una riflessione radicale sull'ebraismo, che è indirettamente, ma non meno significativamente, una resa dei conti con una delle radici profonde del proprio Sé. Né è un caso che proprio Freud - il Freud dei primi anni dell'avventura psicoanalitica -, inaugurando un ambito d'esperienza fino ad allora mai percorso e indagato da alcuno, non si sia peritato di accedervi soprattutto attraverso un'autoanalisi, da cui aveva potuto dedurre la radicalità dell'ambivalenza emotiva verso il padre e, a partire di lì, l'intera costellazione edipica. E dunque non può certo lo stesso Freud, a conclusione della sua vita, impedirsi, di fronte a pur motivate resistenze altrui, di compiere quell'ultimo segmento di autoanalisi in cui consiste di fondo il suo testo sul Mosè che, in quanto riflessione sull'ebraismo, non può non rappresentare anche una resa dei conti con una delle radici più profonde del proprio Sé. Tanto più che ora con il Mosè, attraverso l'applicazione della filosofia psicoanalitica della storia alla storia del proprio popolo è in grado di offrire - diversamente dall'immagine superficiale che può generare una lettura frettolosa del suo romanzo storico - una interpretazione che è sì critica, ma nello stesso profondamente valorizzatrice, dell'identità e del carattere ebraico.

3. L'assolutezza dell'uno (monos) e la maturazione dell'umano

Ma com'è possibile che Freud riesca a coniugare, rispetto alla questione dell'identità dell'ebraismo, critica e valorizzazione positiva? Che riesca cioè ad estrarre dalla pretesa superiorità e distinzione degli Ebrei, fondata sul convincimento religioso di essere il popolo eletto da Dio, valori e tipologie di comportamento che possano essere generalizzati all'intero genere umano? Giacché sembra chiaro che per Freud, pensatore illuminista e scientifico, che si volge a considerare la specificità della cultura e dell'identità ebraica, ciò che è in gioco è implicitamente il nesso universale-particolare: ossia come argomentare e riflettere sul nesso ebraismo-genere umano.

Perché sul primo lato della questione, ossia sulla presunzione di diversità degli Ebrei, Freud non esprime dubbi o difese di appartenenza. «Si può partire da un tratto del carattere degli Ebrei che domina il loro rapporto con gli altri. Non c'è dubbio che essi abbiano un'opinione particolarmente alta di sé, che si ritengano di una condizione preminente, più elevata, superiore agli altri, dai quali si distinguono anche per numerosi loro costumi. Contemporaneamente, sono animati di una fiducia particolare nella vita, come quella che viene generata dal possesso segreto di un bene prezioso: animati da una sorta di ottimismo. I devoti la chiamerebbero fiducia in Dio. Noi conosciamo il fondamento di questo comportamento e sappiamo in cosa consista il loro tesoro segreto. Essi si ritengono realmente come il popolo eletto da Dio, credono di essere particolarmente a lui vicini: cosa che li rende orgogliosi e fiduciosi»¹². Certo, nota Freud, la presunzione di essere diversi e superiori agli altri è propria di ogni popolo: «Non che negli altri popoli manchi l'amor proprio. Proprio come oggi ogni nazione si riteneva migliore di ogni altra»¹³. Solo che la particolarità dell'orgoglio ebraico sta nell'essersi istituita, a differenza di altre identità etniche, su una rivelazione e una chiamata religiosa. «Ma l'amor proprio degli Ebrei ricevette da Mosè un ancoraggio religioso, divenne una parte della loro

fede religiosa»¹⁴ . Tanto che proprio e solo indagando nella peculiarità di questa rivelazione religiosa Freud può guadagnare quello che, a suo avviso, è il lato più. positivo e tendenzialmente più universalizzabile della religiosità ebraica.

È l'elevatezza, il livello di astrazione e di rigore, in qualche modo irripetibile, del monoteismo ebraico a fondare infatti per Freud la grandezza e la vitalità di un popolo che «di tutti i popoli che hanno abitato nell'antichità attorno al Mediterraneo, [...] è all'incirca il solo che esista oggi ancora con il suo nome e in sostanza. Esso ha affrontato sventure e malversazioni con una capacità di resistenza che non ha eguali, ha sviluppato tratti di carattere particolari e si è guadagnato inoltre la cordiale avversione di tutti gli altri popoli. Noi vorremmo capire meglio da dove nasca questa vitalità degli Ebrei e in qual modo il loro carattere s'accordi con il loro destino»¹⁵ . La risposta di Freud a questa domanda cruciale sta nella scelta monoteistica della spiritualità ebraica e nei caratteri strutturali che appartengono al monoteismo.

Nella religione monoteistica infatti, di contro al politeismo sia delle più. antiche religioni totemiche che delle successive religioni pagano-naturalistiche, l'unicità del Dio implica il suo sottrarsi ad ogni identificazione con una realtà, figura o esistenza particolare: per la natura di una forza e di una potenza che, essendo assoluta e incondizionata, non può essere limitata a luoghi, spazi e tempi particolari. Vale a dire che il monoteismo introduce una transvalutazione all'interno della religione. Vi introduce l'universale, ossia l'indipendenza della divinità da ogni dimensione circoscritta, e in qualche modo incarnata, nella sensibilità. Il monoteismo fa del Dio il vero creatore e signore dell'universo, proprio rendendolo ulteriore e superiore ad ogni concretizzazione naturalistica.

Così nel Dio monoteistico immaterialità ed onnipotenza coincidono, visto che l'abolizione di ogni limite, anche figurativo e rappresentativo, costituisce appunto il principio della sua forza grandiosa e incontenibile. «Tra le prescrizioni della religione di Mosè se

ne trova una che è più. carica di significato di quanto non si riconosca a prima vista. È la proibizione di farsi un'immagine di Dio, quindi l'obbligo di venerare un Dio che non si può vedere. Noi supponiamo che Mosè su questo punto abbia superato il rigore della religione di Atòn; forse voleva essere solo conseguente, visto che il suo Dio non aveva né un nome né un volto, forse era una nuova misura contro gli abusi della magia. Ma quando si accettò tale divieto, esso dovette esercitare un'azione in profondità. Infatti esso significò posporre la percezione sensibile a profitto di una rappresentazione che conviene definire astratta, un trionfo della spiritualità sulla sensibilità, in termini rigorosi una rinuncia pulsionale (Triebverzichtj con le sue necessarie conseguenze psichiche»¹⁶.

Il monoteismo ebraico genera dunque per Freud un'antropologia capace di rinunciare all'immediato soddisfacimento pulsionale e alla violenza aggressiva che ne deriva, tipici invece di umanità ancora arcaiche e primitive. Genera un'antropologia spiritualizzata, in grado di coltivare la raffinatezza dell'astrazione, della combinazione dei concetti e della mediazione del ragionamento, rispetto all'impellenza e all'agire irriflesso delle movenze passionali. «La preminenza, che per circa duemila anni fu accordata nella vita del popolo ebraico alle aspirazioni spirituali, ha prodotto naturalmente il suo effetto; ha aiutato ad - Qarginare la rozzezza e la tendenza alla violenza, che s'instaura-Qno ordinariamente là dove l'ideale del popolo è lo sviluppo della forza muscolare. L'armonia nella coltivazione di attività spirituale e di attività corporea, quale fu raggiunta dal popolo greco, rimase inattingibile agli Ebrei. Nella scissione, essi si risolsero almeno per il valore più. elevato»¹⁷

La spiritualizzazione dell'antropologia ebraica, istituita dalla fede in un Dio unico e perciò immateriale prosegue del resto nelle vicende di una storia che ha sottratto progressivamente ogni proprietà e possesso materiale al popolo ebraico. Per cui, a muovere da tale separazione/astrazione da ogni possibile rapporto con la materialità del mondo, la storia degli Ebrei si consegna necessariamente a coltivare una

unità etnica che è in primo luogo unità di spirito e d'intelletto e si costituisce, fin dalla distruzione del Tempio, come riflessione e commento sul loro patrimonio letterario: «[...] con la dematerializzazione di Dio un nuovo, prezioso pezzo si aggiunse al tesoro segreto del popolo. Gli Ebrei mantennero la disposizione verso interessi spirituali, la sventura politica della nazione insegnò loro ad apprezzare nel suo valore l'unico possesso che era rimasto loro, la loro Scrittura. Immediatamente dopo la distruzione del Tempio a Gerusalemme ad opera di Tito il rabbino Jochanan ben Sakkai chiese l'autorizzazione di aprire a Jabneh la prima scuola della Torah. Da allora furono la Sacra Scrittura e il lavoro spirituale attorno ad essa a tenere insieme il popolo disperso»¹⁸.

Gli Ebrei, giungendo dopo lunghissime vicissitudini a valorizzare e a porre in atto quel monoteismo che in Egitto non era riuscito a radicarsi, si inseriscono in una storia di progressiva spiritualizzazione. E dal grado di de/materialità del loro Dio misurano il grado, traendone alimento, del loro orgoglio e della loro unicità.

La rinuncia pulsionale cui accedono attraverso il comando di un'autorità patriarcale e paterna, come quella del primo Mosè e, di lì, di tutti gli altri Mosè che hanno replicato il primo, ha consentito loro perciò di scrivere una storia in cui l'apprezzamento del lavoro intellettuale costituisce il carattere predominante. Tanto che, riguardo poi al tema complesso e assai discusso dei rapporti di continuità/discontinuità tra ebraismo e cristianesimo, Freud può rivendicare la superiorità del primo rispetto al secondo, giacché il monoteismo cristiano non presenta, a suo avviso, il medesimo carattere di absolutezza e di rigore di quello ebreo-mosaico, ricollocando e rivalorizzando nell'orizzonte dell'Uno la varietà, naturalistica e magica, del Molteplice. «La religione cristiana non si mantenne al grado di spiritualità cui si era innalzato l'ebraismo. Essa non era più rigidamente monoteistica, dai popoli circostanti assunse numerosi riti simbolici, restaurò la grande Dea madre e trovò spazio ove collocare molte figure

divine del politeismo, appena dissimulate, seppure in posizione subordinata»¹⁹.

Certo il cristianesimo è una religione che si vuole universale e non limitata all'elezione e alla scelta di un solo popolo a scapito di tutti gli altri, come è vero che nella religione cristiana la caratteristica del deicidio è quanto mai, anche se in forma distorta, esplicita e dichiarata, diversamente da quanto accade nella religione ebraica. E il motivo del deicidio, con la riproposizione dell'uccisione del padre/padrone dell'orda primordiale, ossia con il "ritorno del rimosso", costituisce per Freud la nota strutturale di ogni religione. Ma queste caratteristiche, più positive ed avanzate, del cristianesimo rispetto all'ebraismo («dal punto di vista della storia della religione, cioè in relazione al ritorno del rimosso, il cristianesimo costituì un progresso, mentre da allora in poi la religione ebraica, in un certo senso, fu un fossile»²⁰) non modificano il giudizio di fondo di Freud, secondo cui «per alcuni aspetti la nuova religione significò un regresso di civiltà nei confronti di quella più antica, l'ebraica, come sempre succede con l'irruzione o l'ammissione di nuove masse umane di livello inferiore [...]. Il trionfo del cristianesimo fu una rinnovata vittoria dei sacerdoti di Ammone sul dio di Ekhnatòn dopo un intervallo di millecinquecento anni e su uno scenario più vasto»²¹.

5. Radici ebraiche della psicoanalisi

Sembra dunque assai chiaro quanto Mosè e il monoteismo ben esprima, per quello che s'è detto, la profondità e la delicatezza dell'identità complice che Freud non può non avere con le proprie radici ebraiche che tanto peso hanno avuto ovviamente nella sua infanzia. Ma, va aggiunto, per l'intero corso della sua vita, non solo per le difficoltà personali che ebbe ad affrontare in quanto ebreo, in particolare in relazione alla sua travagliata nomina a professore universitario, ma soprattutto per la diffidenza con cui la psicoanalisi fu accolta e

osteggiata dall'ambiente della medicina e della scienza ufficiale, oltre che per la scabrosità dei suoi temi, per essere stata concepita e coltivata da medici pressoché tutti di origine ebraica.

Ma fermiamoci un attimo sull'infanzia di Freud, per ricordare il significato che deve aver avuto, proprio per la maturazione delle successive scoperte sulle relazioni umane da una prospettiva psicoanalitica, la composizione del quadro familiare ebraico della prima infanzia di Sigmund. Riandiamo per un attimo alle immagini più pregnanti del suo primo romanzo familiare.

Nei primi tre anni della sua vita, che Freud trascorse nella cittadina natale, Freiberg (Pribor), nella Moravia austro-ungarica, i Freud (il padre Jacob, la madre Amalie Nathanson e gli altri fratelli e sorelle nati dopo Sigmund, Julius e Anna) vivono in un'unica stanza al numero 117 della Schlossergasse, al primo piano della casa del maniscalco Zajik, il cui pianterreno è occupato sia dalla fucina del fabbro che dal negozio di Jacob Freud (1815-1896), il padre di Sigmund, che si occupa di commercio e di trasporto di lane tra la Galizia e la zona occidentale dell'impero austro-ungarico. Sul lato opposto della strada abitano Emanuel e Philipp, nati rispettivamente nel 1832 e nel 1836, i figli che Jacob ha avuto dalla prima moglie, Sally Kanner. Al matrimonio con Amalie Nathanson, più giovane di lui di vent'anni, Jacob Freud giunge in terze nozze, perché, dopo la morte di Sally Kanner, aveva sposato nel 1852 una tal Rebecca, il cui nome scompare però dai registri e dagli archivi dopo il 1854. Se si aggiunge il fatto che il fratellastro maggiore di Freud (di 24 anni) aveva avuto dalla moglie, Marie, tre figli (rispettivamente John, nato nel 1854, Pauline, nata nel 1856, e Bertha, nata nel 1859), i quali erano più o meno coetanei di Freud, si ha un'idea significativa della complessità e dell'ambiguità delle relazioni che costituivano il romanzo familiare del piccolo Sigismund (questo era il nome del piccolissimo Freud poi cambiato in Sigmund).

Nella sua casa s'intrecciano tre generazioni: quella del padre che, per la differenza d'età con la madre, può essere iscritto a rappresentante della generazione più. anziana, quella dei fratellastri e della madre, che per la giovane età può sembrare più sposa del fratellastro che non del padre, e quella, infine, dei bambini, in cui Freud si trovava ad essere singolarmente zio anche di John più. grande di lui di tre anni. Ed è appunto assai verosimile che la prima radice, inconsapevole e tutta emozionale, della futura indagine sulla scomposizione della personalità e della scoperta della psicoanalisi giaccia proprio nella tessitura complessa e sovrapposta della famiglia ebraica allargata del piccolo Freud. Scrive giustamente a tal proposito uno studioso fine come Didier Anzieu: «Buona parte dell'energia che nel 1895 Freud ha cominciato a investire nella conoscenza dell'apparato psichico è sostenuta da un'idea-forza sottostante, un'eco della sua esperienza del gruppo originario: conciliare l'unità di tale apparato con la sua diversità, obiettivo secondo lui della salute fisica, contrapposto all'unità alienata della nevrosi; trovare un sistema di trascrizione tra le varie lingue parlate da ogni sottosistema di quest'apparato per premunirsi contro l'esodo di uno di essi e la "babelizzazione" dell'insieme»²².

E forse è proprio qui, nell'intreccio assai complicato della sua trama familiare, che affondano le radici più. profonde ed emotive dell'ebraismo di Freud e la sollecitudine, che ne seguì, a indagare spazi interpsichici e intrapsichici. Qui, verosimilmente, più. che, come altri invece propongono, in possibili analogie tra la tecnica interpretativa della psicoanalisi e la tradizione esegetica ebraica delle Sacre Scritture: come ad esempio l'analogia tra la tecnica psicoanalitica delle «associazioni libere» e la tradizione biblica delMidrash e della Qabbalah²³.

6. Razionalizzazioni e proiezioni

Nella prima pagina dell'Autobiografia, scritta nel 1924, Freud rivendica la sua identità ebraica, mai disconosciuta, anzi col tempo sempre più orgogliosamente riaffermata: «Sono nato il 6 maggio 1856 a Freiberg(Moravia), piccola città dell'attuale Cecoslovacchia. Imiei genitori erano Ebrei; anch'io sono rimasto ebreo». Ma nello stesso tempo, come già si diceva, non si perita di precisare, sempre in quegli stessi anni, che l'ebraismo per lui non ha significato da un punto di vista di Weltanschauung religiosa, di visione confessionale e religiosa del mondo, ma ha un rilievo e un senso unicamente emotivo. Come conferma in una lettera alla fine degli anni Venti ad Arthur Schnitzler, in cui scrive: «Gli Ebrei si sono appropriati di ogni parte della mia persona con entusiasmo, come se fossi un gran rabbino timorato di Dio. Non ho nulla in contrario, dato che ho chiarito in modo inequivocabile la mia posizione nei confronti della fede. Il giudaismo ha tuttora per me un grande significato emotivo»²⁴.

Ora, come s'è detto, in Mosè e il monoteismo, Freud è riuscito nell'opera di non sacrificare l'una all'altra nessuna delle due identità fondamentali della sua personalità: quella ebraica, appunto, del circuito familiare ed emozionale della sua vita, e quella scientifico-terapeutica propria del fondatore della psicoanalisi. Non ha esitato ad applicare alla storia delle origini dell'ebraismo le categorie della sua cultura laica. In primis la costellazione edipica, e poi la consumazione del parricidio, il ritorno del rimosso e l'innalzamento del padre ad eroe eponimo: tutto quanto cioè già Freud aveva teorizzato nel 1911 in Totem e tabù, estendendo la trama psicoanalitica dalla psicologia individuale a quella storico-collettiva, allo scopo di spiegare il passaggio da natura a storia e la formazione, attraverso la proibizione dell'incesto, della civilizzazione umana.

Ma se appunto Freud non ha avuto perplessità nel sottoporre a psicoanalisi la genesi storica della spiritualità ebraica, nello stesso tempo, per salvaguardarne il carattere altamente razionale e morale,

egli s'è profondamente limitato - almeno così pare a chi scrive - nel volgere verso la religiosità ebraica quella critica così radicale che egli ha sempre svolto nei confronti di ogni forma di religione, già a partire dal saggio del 1907 Azioni ossessive e pratiche religiose e poi secondo l'argomentazione più ampia e argomentata di L'avvenire di un'illusione (1927).

La religione per Freud è un'illusione, corrisponde, secondo un'impostazione classicamente illuministica, al trattenersi dell'umanità in una condizione di minorità: in una condizione infantile di un umano che continua a delegare ad altri - alla figura paterna (ma anche materna) del Dio - il possibile soddisfacimento dei propri bisogni, anziché approdare alla maturità adulta dell'autonomia umana, ovvero la gestione, responsabile in prima persona, della propria bisognosità.

Ma tale aspetto regressivo della religione, massimamente evidente nelle religioni monoteistiche, in cui alla sopravvalutazione del Dio-padre corrisponde la sottovalutazione della capacità del Sé umano, singolarmente nel Mosè non viene alla luce. Giacché di contro la lettura che qui Freud offre del "monoteismo" è, come s'è detto, eminentemente positiva e progressiva. Il monoteismo non viene più messo a confronto ideale con la modalità di argomentare e di giudicare della scienza, bensì viene posto in rapporto con il politeismo, con la molteplicità degli dèi delle religioni naturalistiche e pagane: in una relazione dunque tutta interna alla fenomenologia e alla storia delle religioni. Quasi a rappresentare, come si diceva, il massimo di razionalità che si possa comunque attingere, proprio trattenendosi nei limiti e nell'orizzonte dell'esperienza religiosa.

Per il Freud illuminista ed ateo la religione ha costituito un passaggio inevitabile e indispensabile nell'evoluzione del genere umano e nella sua civilizzazione. Ha provveduto, soprattutto con i suoi dettami morali ed etici e con la fede in un Dio giusto e ordinatore del mondo, a facilitare e a realizzare quella «rinuncia pulsionale», quel contenimento della ricerca di un soddisfacimento immediato dei bisogni, in cui il maestro viennese vede la condizione fondamentale a che si dia vita

sociale ed associata. Ma lo ha fatto attraverso un contenimento esso stesso affidato a un'emotività primaria e primitiva. L'impotenza rispetto ai limiti della vita umana, sia individuale che collettiva, ha generato per compensazione e per contraccolpo l'onnipotenza di una figura divina capace di risolvere ogni problema e in cui rivive, ulteriormente dilatata, la dimensione dell'onnipotenza della figura paterna.

Ma da ciò consegue che per Freud la religione vive di un'economia essenzialmente, se non unicamente, pulsionale: finanche nel suo corpus etico-morale, che pure tanto ha finora provveduto alla possibilità del vivere civile. Per cui nel prossimo futuro dell'umanità, pur con tutti i limiti delle cose umane, toccherà solo alla scienza, e alla diffusione sempre più ampia di un pensiero razionale che sappia introdurre raffreddamento degli affetti e capacità di mediazione discorsiva e intellettuale, garantire un'ulteriore tappa del nesso tra genere-umano e civilizzazione.

Di tutto ciò in Mosè e il monoteismo rimane ben poco. Rimane, ovviamente, il grande tema della costellazione edipica, del complesso paterno e delle sue movenze omicide/compensatorie come nucleo originario, anche, della religiosità ebraica. Rimangono cioè l'interpretazione e la riduzione del racconto biblico a romanzo psicoanalitico. Ma il cui senso è risignificato in una cornice d'insieme, per la quale il progresso del lavoro concettuale e della capacità di mediazione razionale ora è collocato all'interno di una forma di spiritualità confessionale e religiosa.

Eppure tale trattenersi, ora, da una critica esplicita del monoteismo, tale sottrazione all'idea monoteistica delle sue sostanziali valenze negative e regressive, non può che aprire, almeno così pare a chi scrive, delle perplessità e degli interrogativi. Nel chiedersi cioè se nella sua riflessione finale sulla spiritualità ebraica lo stesso Freud non abbia messo in atto, inconsapevole a sé medesimo, razionalizzazioni e proiezioni. E non abbia composto un'immagine idealizzata del suo popolo, sulla quale poter proiettare un'immagine ancora più fortemente idealizzata di se stesso.

A riprova della legittimità di tale interrogativo sta il precedente incontro di Freud con la figura di Mosè nel saggio del 1914 su Il Mosè di Michelangelo. Anche qui, com'è noto, è messo a tema da Freud il motivo del contenimento delle passioni o meglio di una impetuosa emozione e commozione interiore che viene frenata e composta da una poderosa «energia della volontà». Il Mosè di Michelangelo è per Freud l'immagine di un «appassionato condottiero dell'umanità», che in tanto può guidare il suo popolo in quanto è capace, in primo luogo, di guidare se stesso, temperando le sue passioni ed esprimendo in forma pacata e razionale il suo agire. «[...] Michelangelo ha collocato sulla tomba del Papa un Mosè diverso, al di là del Mosè storico e tradizionale. Ha modificato il tema delle tavole rotte; non permette a Mosè di romperle nella sua ira, ma fa sì che sia influenzato dal pericolo che si romperanno e che calmi la sua ira o almeno che le impedisca di tramutarsi in azione. In tal modo egli ha aggiunto qualcosa di nuovo e di più che umano alla figura di Mosè, cosicché il corpo gigantesco con la sua tremenda forza fisica diventa solo una concreta espressione del più alto conseguimento psichico possibile per un uomo, quello di combattere con successo contro una passione interiore per una causa alla quale si è votato»²⁵.

Muovendo da tale ispirazione di fondo che guida l'esegesi freudiana dell'opera di Michelangelo, molti interpreti vi hanno voluto vedere la messa in opera di un atto di proiezione profonda compiuta dal padre fondatore della psicoanalisi attraverso il contenitore costituito dalla silhouette del patriarca fondatore della nazione ebraica. E legittimamente si parla, a mio avviso, di proiezione e d'identificazione. La condizione psicologica ed emozionale della vita di Sigmund Freud nel lasso di tempo in cui cade la composizione del Mosè del 1914 autorizza calchi e sovrapposizioni di tal genere. Anche Freud guida il popolo dei suoi adepti e discepoli, a difesa della psicoanalisi, contro le avversità e le resistenze di tutti coloro che la rifiutano e la osteggiano. Anche Freud si trova, come Mosè rispetto all'adorazione-idolatria del vitello d'oro, a fronteggiare le ribellioni e le separazioni dei suoi seguaci, come dapprima la defezione di Adler e Stekel e poi di quello Jung che sembrava

all'inizio essere stato addirittura prescelto come primo erede e continuatore dell'impresa freudiana. Anche Freud deve temperare la sua ira e il suo risentimento alla luce dell'impresa di fondazione e di sviluppo della psicoanalisi cui ha dedicato l'intera sua vita.

Dunque il Mosè è un'icona fortemente sovradeterminata e sovrinvestita nella mente di Freud ed è ormai sufficientemente noto quanto Freud abbia avuto necessità per tutta la sua vita di contenere la sua emotività, le sue ansie, i suoi timori e le sue angosce, attraverso fondamentali figure d'appoggio che valessero, come sostituti della figura paterna, a sostenerlo nelle ambascie e nelle frustrazioni del vivere: prima Breuer, poi Fliess, poi Jung. E verosimilmente anche Mosè, quale figura resa immensamente autorevole dalla sua trascorrenza dall'antico e dall'accumularsi così lungo e sedimentato del tempo. Essendo ben nota, a tal proposito, la passione inesauribile di Freud - uomo e genio del futuro - per l'antico, di cui giungerà a collezionare circa duemila preziosissimi pezzi nel corso della sua vita: quasi a garantirsi, attraverso il riandare indietro nel tempo passato, la solidità necessaria per avventurarsi nei percorsi sconosciuti del tempo avvenire.

Di tutto ciò della sovradeterminazione emotiva che la figura del patriarca biblico riveste nella psiche di Freud deve tener conto il lettore di Mosè e il monoteismo, considerando quanto quella sovradeterminazione possa estendersi, legittimamente o meno, al giudizio complessivo che il maestro viennese pronuncia sull'ebraismo. Ma senza rinunciare al diletto di conoscere e riconoscere, nella forma, meno impegnativa teoreticamente, di un avvincente romanzo storico, le categorie e i concetti cardine della psicoanalisi di Freud.

Roberto Finelli

Note

¹ Cfr. in P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, Bompiani, Milano 1988, p. 542.

² Ivi, p. 547.

³ Ivi, p. 546.

⁴ Ivi, p. 543.

⁵ Cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1990.

⁶ Cfr. in P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, cit., p. 478.

⁷ Ivi, p. 545.

⁸ Ivi, p. 546.

⁹ Vedi oltre in questo volume, p. 66.

¹⁰ Ivi, p. 67.

¹¹ Ivi, p. 66.

¹² Ivi, p. 110.

¹³ Ivi, p. 111.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Ivi, p. 110.

¹⁶ Ivi, p. 116.

¹⁷ Ivi, p. 118.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Ivi, p. 97.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² D. Anzieu, *L'autoanalisi di Freud e la scoperta della psicoanalisi*, trad. it. a cura di A. Menzio, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1976, vol. I, p.

38.

²³ Per un orientamento in tal senso cfr. D. Meghnagi, *Il padre e la legge. Freud e l'ebraismo*, Marsilio, Venezia 2002, pp. 27, 28.

²⁴ Cfr. in P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, cit., p. 544.

²⁵ S. Freud, *Il Mosè di Michelangelo*, trad. it. di A. Ravazzolo, in *Opere 1886-1921*, Newton Compton, Roma 2009, p. 1941.

Nota bibliografica

Sigmund Freud nasce il 6 maggio 1856 nella cittadina morava di Freiberg, allora territorio dell'Impero austro-ungarico, dal terzo matrimonio del padre, Jakob, un modesto commerciante di lane ebreo nella zona di confine tra la Galizia russa e l'Austria, con Amalia Nathanson. Quando il piccolo Sigmund (sulla Bibbia di famiglia il padre gli ha attribuito i nomi Sigismund Schlomo) ha quattro anni, la famiglia si trasferisce a Vienna, dove il fondatore della psicoanalisi vivrà fino al 1938 e che lascerà solo per trascorrere l'ultimo anno della sua vita, da esule, a Londra. Nel 1873 il giovane Freud, dopo essere stato per sette anni consecutivi il miglior studente del suo Ginnasio (lo "Sperlgymnasium"), si iscrive alla Facoltà di Medicina dell'Università di Vienna e viene accolto, per le sue doti di intelligenza e perseveranza nella ricerca, prima nel laboratorio di zoologia di Carl Claus (recandosi per due periodi di studio nella stazione sperimentale di biologia marina a Trieste) e poi nel laboratorio di fisiologia di Ernst Brücke, dove comincia ad approfondire l'istologia e la fisiologia del sistema nervoso, animale ed umano.

Si laurea nel 1881 e nella stessa Facoltà di Medicina, grazie alle sue ricerche e alle sue pubblicazioni in campo istologico e neuropatologico, diventa nel 1885 *Privatdozent*, libero docente, in clinica delle malattie nervose. Di particolare significato durante quegli anni, anche per la storia successiva della nascita e dello sviluppo della psicoanalisi, è un saggio d'impostazione ancora neurologica, *L'interpretazione delle afasie*, che Freud dedica alle patologie del

linguaggio. Subito dopo la laurea usufruisce di una borsa di studio di quattro mesi da trascorrere a Parigi per un periodo di studio presso Jean M. Charcot, il celebre medico francese esperto in psicopatologia, che aveva dato dignità scientifica alle patologie isteriche, sottraendole all'ipotesi che fossero solo recite e simulazioni. Ma già a partire da alcuni anni Freud collabora con Joseph Breuer, un medico che si occupa di malattie nervose, anch'egli di origine ebraica e con una posizione di rilievo nella comunità medica viennese.

Attraverso Breuer Freud entra in contatto con il caso di Anna O., la giovane donna i cui gravissimi sintomi isterici vengono curati, per la prima volta, attraverso il recupero alla memoria di eventi psichici traumatici che sono stati rimossi dalla coscienza. La pratica della cura e della remissione dei sintomi non è affidata a somministrazione di farmaci o a interventi di elettroterapia sul corpo ma alla *parola*, alla possibilità cioè di recuperare, sotto ipnosi, alla narrazione del paziente quanto ha dovuto rimuovere e dimenticare. Si cominciano così a prefigurare la specificità e l'originalità, rispetto alle terapie chimico-farmacologiche della medicina ufficiale e tradizionale, della terapia psicoanalitica quale *talking cure*: ossia quale terapia che si basa, appunto, solo sulla parola.

Così è dalla consapevolezza che il malato isterico soffre, non per lesioni o patologie organiche, bensì di «reminescenze», di ricordi non elaborati, che muove l'avventura della psicoanalisi e di quella scoperta dell'«in- conscio», che Freud comincia ad approfondire in termini di teoria e di pratica clinica durante gli ultimi anni dell'800, fino a giungere al libro che lo consacra come autore pienamente maturo nell'ambito di questo nuovo campo dell'esperienza umana e che è la *Traumdeutung (L'interpretazione dei sogni)* del 1900.

Intanto Freud durante gli anni che vanno dal 1895 al 1900 ha abbandonato definitivamente per motivi economici la difficile strada della ricerca e dei laboratori universitari, pur mantenendo la libera docenza (che corrisponde alla possibilità di tenere corsi senza stipendio), ha accettato quindi un posto con un ruolo secondario

nell'Ospedale generale di Vienna, ed infine si è risolto per la professione privata come medico di malattie nervose. Ha così potuto sposare nel 1896 Martha Bernays, una giovane di famiglia ebraica amburghese, con cui è fidanzato dal 1892 e dal matrimonio con la quale nascono nel giro di dieci anni ben sei figli.

La strada verso l'inconscio è anche la strada della scoperta della sessualità infantile. *L'Interpretazione dei sogni* è infatti il libro che, attraverso l'analisi dell'esperienza onirica, pone in luce l'esistenza nella mente umana di una logica del pensare diversa da quella della coscienza vigile e normale e che si presenta come una *logica del pensiero concreto e figurale*. Ma nello stesso tempo è il libro che evidenzia quanto il darsi di un pensiero inconscio sia legato ad eventi e pulsioni di un mondo infantile, fin dall'inizio della vita animato e attraversato da tensioni sessuali. Del resto proprio per tale apertura sul mondo della sessualità, per il non aver trovato consenso da parte di Breuer su questa causa originariamente sessuale delle malattie nervose, Freud ha lasciato la collaborazione con il collega più anziano e ha stretto una intensa simbiosi intellettuale con Wilhelm Fliess, un medico otorinolaringoiatra di Berlino con il quale Freud avrà un intenso scambio epistolare che dura ininterrottamente dal 1887 al 1904.

Fliess, con il quale alla fine Freud romperà irriducibilmente, è un uomo la cui cultura attraversa vari campi. È un erudito, con la passione eccentrica per la numerologia: crede infatti a dei cicli bioritmici di 23 e 28 giorni che dovrebbero regolare la vita, rispettivamente, di donne e uomini. Ritiene che il naso sia l'organo fondamentale da cui dipenderebbe la condizione di salute e malattia. Ma soprattutto è l'amico, per non dire la "figura paterna", che discute e dà credito alle idee di Sigmund, impegnato "in solitaria" nei nuovi percorsi delle ipotesi psicoanalitiche. Per altro lo stesso Fliess nei suoi scritti a metà degli anni Novanta tratta della sessualità infantile e introduce, ben prima di quanto farà Freud, il tema della bisessualità umana.

Nel primo decennio del Novecento Freud approfondisce e consolida i risultati conseguiti con *L'interpretazione dei sogni*:

l'esistenza della costellazione edipica, quale triangolo che ogni essere umano deve attraversare e superare per raggiungere la sua maturità, la natura energetico-pulsionale del corpo umano che vive del contrasto tra pulsioni libidiche e pulsioni di autoconservazione dell'Io, la teoria dei tre stadi della sessualità, i meccanismi patogeni di difesa a muovere dalla rimozione, la scissione della personalità. Pubblica così, tra molti altri scritti, la *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), i *Tre saggi sulla sessualità* (1905), *Comportamenti ossessivi e pratiche religiose* (1907), in cui riduce la fede religiosa a mera nevrosi, e alcune descrizioni di patologie particolari, che diverranno i famosi «casi clinici» del piccolo Hans (1909) e dell'uomo dei topi (1909).

Ormai Freud sta acquisendo sempre più sicurezza nell'addentrarsi nella scoperta del *nuovo continente* dell'esistenza umana, costituito dall'inconscio e dagli effetti della vita fantasmatica sulle pratiche, i comportamenti, gli affetti degli esseri umani. Rivendica che la psicoanalisi non sia solo indagine e terapia delle patologie della mente: per esser tale è anche - *deve essere* - una teoria del funzionamento normale e fisiologico della vita della psiche nella sua compresenza al corpo pulsionale e desiderante. Deve essere cioè una filosofia antropologica generale dell'essere umano ed infatti l'opera freudiana sfocia tra il 1915 e il 1917 nella stesura di una *Metapsicologia*, ossia di un insieme di saggi di definizione complessiva della psiche umana, *al di là* (come indica il prefisso *meta*) di riflessioni psicologiche circostanziate e legate a una finalità solo terapeutica e clinica. Ne uscirà il quadro concettuale più rigoroso e completo della cosiddetta «prima topica», cioè il quadro del rapporto mente-corpo a partire dal dualismo tra pulsioni libidiche e pulsioni di autoconservazione dell'Io.

Per altro Freud non si limita a ciò, perché il suo progetto è quello di estendere la funzione critica della psicoanalisi dall'ambito della mente individuale a quella storica e collettiva. L'antropologia psicoanalitica è ormai in grado d'interpretare, a suo avviso, anche eventi e passaggi fondamentali della storia dell'umanità, fenomeni

culturali come l'arte e la religione, movimenti sociali e politici. Di questa "espansione" culturale della psicoanalisi sono testimonianza testi come *Totem e tabù* (1912-13), *Il Mosè di Michelangelo* (1914), *Psicologia collettiva e analisi dell'Io* (1921).

Frattanto Freud consolida «il movimento psicoanalitico» - l'insieme dei collaboratori, soprattutto medici, e dei discepoli che hanno progressivamente aderito alla rivoluzione dell'inconscio - da un punto di vista organizzativo e istituzionale. Tra i suoi allievi più fedeli basti ricordare Karl Abraham, Max Eitingon, Sandor Ferenczi, Paul Federn, Ernst Jones, Otto Rank e, fino a un certo momento, Alfred Adler e Wilhelm Stekel. Nel 1902 è nata, all'inizio in modo informale, la cosiddetta "Società del mercoledì", formata da un gruppo di giovani medici che si stringono attorno a Freud, il mercoledì sera a Vienna, per apprendere, discutere e imparare ad esercitare la psicoanalisi. Da questo nucleo iniziale nasce nel 1908 la Società psicoanalitica viennese. Nel 1910 viene fondata l'"Associazione psicoanalitica internazionale" organizzata secondo sezioni nazionali, che nel giro di pochi anni comprende gruppi aventi sede in Austria, Germania, Ungheria, Svizzera, Gran Bretagna, Olanda, Russia, India e negli Stati Uniti. Dal 1908 viene pubblicata una rivista dedicata ai contributi teorici e clinici di argomento psicoanalitico, lo «Jahrbuch für psychoanalytische und psycho-pathologische Forschungen», cui si accompagna successivamente la pubblicazione di «Imago», un periodico che si occupa delle applicazioni della psicoanalisi nel campo più vasto delle scienze dello spirito.

Ma col consolidamento della dottrina freudiana e con il suo prendere corpo in una scuola di adepti e di studiosi non possono mancare di sorgere ben presto divisioni e scissioni, rispetto agli orientamenti teorici di fondo che Freud è venuto assegnando alla scienza della psiche. La più significativa delle separazioni è quella che si consuma tra Freud e Jung, il giovane psichiatra svizzero, non ebreo a differenza di quasi tutti gli altri suoi discepoli, cui Freud pensa a un certo punto come al suo più promettente erede spirituale e che invece

si allontana dal maestro, proponendo una concezione dell'energia psichica non limitata alla sessualità e dando luogo a una scuola psicoanalitica di diverso indirizzo e ispirazione.

Inoltre a segnare profondamente la vita e la riflessione di Freud giunge l'esperienza della prima guerra mondiale con i suoi sterminati massacri e con i gradi più alti raggiunti dalla crudeltà e dell'aggressività umana. Sul piano privato, Freud assiste, tra gli orrori della guerra, alla caduta in prigionia di uno dei due figli sul fronte italiano. Subisce egli stesso, in prima persona, per quanto privilegiato dalla professione e dalla fama raggiunta, le restrizioni nei consumi e il peggioramento nelle condizioni materiali di vita, cui l'Austria, e in particolare la città di Vienna, vanno necessariamente incontro dopo la sconfitta e la caduta dell'Impero austro-ungarico. Nel 1920 muore per un'influenza complicata da una polmonite l'amatissima figlia Sophie, in attesa del terzo figlio. Ma come se non bastasse, nel giugno del 1923 muore per una tubercolosi miliare anche il figlio minore di Sophie, Heinele di quattro anni, adorato dall'intera famiglia dei Freud, e di cui il nonno Sigmund scrive: «Era un bambino incantevole, e per quanto mi riguarda, so di non avere mai amato un essere umano, e sicuramente mai un bambino, quanto lui». Infine nel 1923 gli viene diagnosticato un cancro alla mascella e al palato e già in quello stesso anno subisce due interventi operatori.

Ma questi eventi drammatici della biografia di Freud non bastano a spiegare la profonda rielaborazione della sua teoria, attraverso la quale, con due scritti fondamentali degli anni'20, *Al di là del principio del piacere* (1920) e *L'io e l'Es* (1923), egli giunge a mettere a tema come fortemente operosa nella vita di ciascun essere umano la presenza di una tendenza originaria all'aggressività e alla distruzione, che Freud chiama "pulsione di morte" (*Todestrieb*). Accanto alla potenza pulsionale dell'Eros e della libido sessuale la psiche, ora afferma Freud, è mossa da una forza originaria che spinge non a creare unioni e legami, bensì a rifiutarli e a distruggerli. E appunto dalla teorizzazione della pulsione di morte prende avvio il passaggio del pensiero di Freud

dalla *prima* alla *seconda* topica, con una conseguente rielaborazione dell'intera configurazione dell'apparato psichico.

Ma tale passaggio non si spiega, come si è detto, con le sole vicende personali dell'uomo Freud, come pretenderebbero troppe semplicistiche interpretazioni, pronte a risolvere e a ridurre la complessità della teoria nella biografia e nella psicologia personale. Si spiega con motivazioni più profonde che risalgono alle componenti di aggressività e di distruttività, la cui presenza già il primo Freud aveva rilevato nell'operare della sessualità e della libido.

Infine, durante l'ultimo quindicennio della sua vita Freud continua a lavorare su più fronti. I congressi internazionali dell'Associazione psicoanalitica si susseguono regolarmente ogni due anni. Le sue opere vengono tradotte in più lingue. In particolare tra il 1924 e il 1925 esce in lingua inglese una raccolta delle sue opere, in quattro volumi, i *Collected Papers*. Nell'estate del 1918 è nata una casa editrice viennese, il Verlag, che si occupa delle pubblicazioni di argomento psicoanalitico la cui supervisione è nelle mani di Freud. Così come s'intensifica la pubblicazione delle riviste psicoanalitiche. Dopo l'esperienza dello «Jahrbuch», sono iniziate le pubblicazioni della rivista in lingua tedesca, la «Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse», nel 1926 esce in Francia la «Revue Française de Psychanalyse», nel 1932 in Italia la «Rivista di Psicoanalisi». Uno dei più fidati discepoli di Freud, Ernest Jones, dà vita in Inghilterra all'«International Journal of Psycho-Analysis». Come ininterrotta è la cura da parte di Freud della propagazione della cultura analitica all'estero: tanto che i suoi settant'anni, nel 1926, vengono ricordati e celebrati, con una citazione sufficientemente esatta della sua attività, su un gran numero di giornali esteri.

Ma anche per quanto concerne l'attività propriamente teorica Freud continua ad essere impegnato sia nell'ambito della problematica più tipicamente psicoanalitica, qual è quella dell'indagine sui processi e le funzioni intrapsichiche, sia nell'ambito dell'applicazione della psicoanalisi alla scienze dello spirito e della cultura. Pubblica così da

un lato *Inibizione, sintomo e angoscia*(1926), mentre sul fronte della critica del fenomeno religioso e dell'essenza della civilizzazione umana pubblica rispettivamente *L'avvenire di un'illusione* (1927) e *Il disagio della civiltà* (1930). Così come ancora da un duplice campo d'interesse - uno più volto verso il consolidamento dell'identità concettuale e interiore della disciplina psicoanalitica e l'altro più verso l'esposizione della psicoanalisi riguardo alla storia e agli eventi collettivi - sono le sue due ultime opere: rispettivamente il *Compendio di psicoanalisi* e il "romanzo storico" su *Mosè e il monoteismo*.

Ma questi due ultimi scritti sono composti nel precipitare, di nuovo tormentato e drammatico, della vita di Freud. Negli ultimi anni ha assistito sgomento alla nascita e allo sviluppo del nazismo hitleriano in Germania, al dilagare dell'antisemitismo e alla successiva nazistificazione dell'Austria. Frattanto il cancro alla mascella si è sempre più aggravato, malgrado le reiterate operazioni e le protesi che ormai invalidano la sua vita. Sollecitato dagli amici e soccorso dall'aiuto internazionale, per sfuggire alle persecuzioni antiebraiche, va in esilio, più che ottantenne, in Inghilterra, dove trascorre l'ultimo anno della sua vita e muore il 23 settembre 1939.

Bibliografia consigliata

D. ANZIEU, *L'autoanalisi di Freud e la scoperta della psicoanalisi*, 2 voll., Astrolabio, Roma 1976

. R. BODEI, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Laterza, RomaBari 2000.

V. CAPPELLETTI, *Introduzione a Freud*, Laterza, Roma-Bari 2000.

A. CAROTENUTO, *Diario di una segreta simmetria. Sabina*

Spielrein tra Jung e Freud, Astrolabio, Roma 1980.

M. DE LILLO, *Freud e il linguaggio. Dalla neurologia alla psicoanalisi*, Pensa Multimedia, Lecce 2005.

H.F. ELLENBERGER, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica*, 2 voll., Boringhieri, Torino 1996.

A.B. FERRARI, *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma 1992.

P. GAY, *Freud, Una vita per i nostri tempi*, Bompiani, Milano 1988.

E. JONES, *Vita e opere di Freud*, 3 voll., Il Saggiatore, Milano 1962.

W. MCGUIRE (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung (1906-1913)*, Boringhieri, Torino 1980.

P. PETRELLA, *Il modello freudiano*, in A.A. Semi (a cura di), *Trattato di psicoanalisi*, vol. I, Raffaello Cortina, Milano 1988-89, pp. 41-146.

P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966.

J. SULLOWAY, *Freud, biologo della psiche. Al di là della leggenda psicoanalitica*, Feltrinelli, Milano 1982.

S. VEGETTI FINZI, *Storia della psicoanalisi. Autori, opere, teorie 1895-1990*, Oscar Mondadori, Milano 1990.

R. F.

Mosè e il monoteismo: tre saggi (1934-38)

[L'opera apparve con il titolo *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* presso l'editore Allert de Lange di Amsterdam, con la data 1939 sebbene fosse stata pubblicata negli ultimi mesi del 1938. In seguito comparve in *Gesammelte Werke*, vol. 16, p. 101. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* si trova nel vol. 23, p. 1. Fu pubblicato in Italia con il titolo *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, nella traduzione di Pier Cesare Bori, Giacomo Contri e Ermanno Sagittario per l'edizione Boringhieri, a cura di Cesare Luigi Musatti, in *Opere*, vol. 11, p. 331. La presente traduzione è stata eseguita sulla base del testo di *Gesammelte Werke*, a cura di A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris, O. Isakower, Fischer Verlag, Frankfurt (già Imago Publishing Co., London 1940 sgg.)].

I. Mosè egizio

Privare un popolo dell'uomo che esso celebra come il più grande dei suoi figli non è qualcosa che si compie volentieri o con facilità, tanto più quando si appartiene a quel popolo. Ma nulla ci deve indurre a sottomettere la verità a presunti interessi nazionali, se dal chiarimento di uno stato di cose possiamo aspettarci un progresso della nostra conoscenza.

L'uomo *Mosè*, che fu liberatore, legislatore e fondatore religioso del popolo ebraico, appartiene a tempi remoti, per cui non è possibile aggirare la questione preliminare se si tratti di un personaggio storico o di una creazione della leggenda. Se visse realmente, ciò fu nel tredicesimo, o forse nel quattordicesimo secolo prima dell'era da cui siamo soliti computare il tempo; non abbiamo altre notizie di lui se non quelle provenienti dai libri sacri e dalle tradizioni scritte degli Ebrei. Sebbene in proposito non sia stata raggiunta una definitiva certezza, la grande maggioranza degli storici afferma che Mosè esistette realmente e che l'esodo dall'Egitto, che a lui si ricollega, ebbe effettivamente luogo. A buon diritto si osserva che la storia successiva del popolo d'Israele sarebbe incomprensibile se tale presupposto non fosse accettato. La scienza attuale è oggi molto più prudente nei confronti delle tradizioni e il suo atteggiamento è divenuto molto più rispettoso di quello della critica storica dei suoi inizi.

Ciò che anzitutto attrae il nostro interesse sulla persona di Mosè è il nome, che in ebraico si dice *Mosheh*. Ci si può domandare: da dove deriva? Che cosa significa? È noto che già il racconto dell'Esodo, al

secondo capitolo, dà una risposta: la principessa egizia che salva il neonato affidato al Nilo gli dà questo nome per una motivazione etimologica: «Perché io l'ho tratto fuori dalle acque». È evidente come quest'unica spiegazione sia insufficiente. Secondo un autore del *Jüdisches Lexikon*¹, «l'interpretazione biblica del nome, "colui che è stato tratto dall'acqua", è un'etimologia popolare, che non è neppure possibile accordare con la forma, attiva, del verbo ebraico (*Mosheh* può significare tutt'al più "colui che trae fuori")». Tale rifiuto può essere confermato da due altre ragioni: in primo luogo, è assurdo pensare che una principessa egizia attribuisse al nome una derivazione dall'ebraico; in secondo luogo, le acque da cui il bambino fu tratto non erano con tutta probabilità quelle del Nilo.

Al contrario, da molto tempo e da diverse parti è stata avanzata l'ipotesi che il nome Mosè derivi dal lessico egizio. Anziché riferirmi a tutti gli autori che si sono pronunciati in tal senso, mi limiterò a intercalare la traduzione del passo dedicato all'argomento in un recente libro di J.H. Breasted², autore di una *History of Egypt* (1906) che è ritenuta fondamentale.

È importante osservare che il suo nome, Mosè, era egizio. Si tratta semplicemente della parola egizia *mose*, che significa "bambino", ed è un'abbreviazione della forma più distesa di nomi come Amen-mose, che vuol dire "Amòn (ha dato) un bambino" o "Ptah (ha dato) un bambino". Il sostantivo "bambino" divenne ben presto un'abbreviazione più usata dell'ingombrante nome intero, e il nome Mose, "bambino", non è raro nei monumenti egizi. Il padre di Mosè, senz'altro, prepose al nome del figlio quello di un dio egizio come Amon o Ptah, e questo nome divino andò perduto a poco a poco nell'uso corrente, sicché il bambino fu chiamato Mose (la s finale dell'inglese "Moses" proviene dalla traduzione greca dell'Antico Testamento; non si trova nell'ebraico, che ha *Mosheh*)

Ho citato il passo letteralmente e non sono affatto disposto a condividere la responsabilità delle singole affermazioni. Mi meraviglia anche un poco che il Breasted nella sua esemplificazione abbia trascurato proprio gli analoghi nomi teofori che si trovano nelle liste

dei re egizi, come Ahmose, Tutmosi e Ramses (Ra-mose).

Ci dovremmo aspettare ora che qualcuno dei molti studiosi che hanno riconosciuto in Mosè un nome egizio abbia tratto anche la conclusione, o almeno considerato la possibilità, che il portatore del nome egizio fosse egli stesso egizio. Per quanto riguarda i tempi moderni noi ci permettiamo senza esitazione conclusioni del genere, sebbene oggi le persone non portino un solo nome, ma due, cognome e nome, e sebbene non sia escluso il mutamento di nome o il passaggio a un altro simile in relazione a nuove circostanze. Non siamo affatto sorpresi di trovare conferma che il poeta Chamisso fosse di origine francese, che Napoleone Bonaparte, invece, fosse di origine italiana, e che Benjamin Disraeli fosse in realtà un ebreo italiano, come ci si può aspettare dal suo nome. E quanto ai tempi antichi e remoti, la deduzione della nazionalità dal nome dovrebbe apparire ancora più legittima, anzi necessaria. Eppure, in base alla mia conoscenza, nel caso di Mosè nessuno storico ha tratto tale conclusione, neppure coloro che, come lo stesso Breasted, sono pronti a supporre che Mosè «fu ammaestrato in tutta la sapienza degli Egizi»³.

Non è possibile individuare con sicurezza ciò che lo ha impedito. È possibile che sia stato il timore di venire meno al rispetto della tradizione biblica. O forse l'idea che Mosè potesse non essere ebreo appariva mostruosa. In ogni caso è evidente che non si ritiene che l'origine di Mosè sia provata solo perché il suo nome è riconosciuto come egizio e da ciò non si traggono altre deduzioni. Se si considera rilevante il problema della nazionalità di questo grande uomo, è del tutto augurabile l'apporto di nuovo materiale che contribuisca a dare ad esso una risposta.

È quanto mi propongo di fare con questo breve saggio. La sua pretesa di trovare collocazione nella rivista «Imago» si fonda sul fatto che il mio contributo consiste in un'applicazione della psicoanalisi. L'argomentazione a cui giungeremo in tal modo impressionerà di certo favorevolmente solo quella minoranza di lettori che ha familiarità col pensiero analitico ed è in grado di apprezzarne i risultati. A questi

spero che appaia significativa.

Nel 1909 Otto Rank, quando ancora subiva la mia influenza, pubblicava sotto mia sollecitazione uno scritto intitolato *Il mito della nascita dell'eroe*⁴. In questo saggio viene affrontata la questione che «quasi tutti i principali popoli civili [...] fin dai tempi remoti hanno celebrato nella poesia e nella leggenda i loro campioni, re e principi mitici, fondatori di religioni, di dinastie, di imperi, di città, in breve i loro eroi nazionali. In particolare, la storia della nascita e dei primi anni di queste persone fu arricchita di tratti fantasiosi, la cui incredibile somiglianza, talvolta la corrispondenza letterale, in popoli diversi, separati da grandi distanze e del tutto indipendenti tra loro, è nota da tempo e ha colpito molti studiosi». Se ricostruiamo - seguendo Rank e con una tecnica molto simile a quella di Galton - una *leggenda mediana*, che metta in evidenza i tratti essenziali di tutti questi racconti, ne ricaviamo il quadro seguente:

L'eroe è figlio di genitori di *altissimi* natali, il più delle volte è figlio di re.

Il suo concepimento è preceduto da difficoltà, come astinenza o lunga sterilità o amplesso segreto dei genitori a causa di divieti od ostacoli esterni. Durante la gravidanza, o ancor prima, un annuncio premonitore (sogno, oracolo) mette in guardia circa la sua nascita, che in genere costituisce una minaccia per il padre.

Per tale ragione il bambino appena nato è condannato alla morte o all'*esposizione*, generalmente per volontà del *padre* o *di chi lo rappresenta*; di regola è abbandonato alle *acque* in una cassetta.

E allora salvato da animali o da umili persone (pastori) e allattato da un animale femmina o da un'umile nutrice.

Una volta cresciuto, ritrova - dopo vicende molto complicate - i nobili genitori; da un lato, *si vendica* del *padre* e, dall'altro, viene *riconosciuto* e conquista importanza e fama.

La figura storica più antica cui viene collegato questo mito della nascita è *Sargon di Agade*, fondatore di *Babilonia* (circa 2800 a.C.). Non è privo di interesse, per noi, riportare qui il racconto a lui stesso attribuito:

Sargon, il re potente, il re di Agade sono io. Mia madre fu una vestale, mio padre non l'ho conosciuto, mentre il fratello di mio padre abitava sulle montagne. Nella mia città Azupirani, che si trova sulle rive dell'Eufrate, mia madre, la vestale, mi concepì. *In segreto mi partorì. Mi pose in un recipiente di giunchi*, chiuse con pece il mio sportello e *mi abbandonò* alla corrente, che non mi sommerse. La corrente mi portò ove era Akki, che attinge l'acqua. Akki, che attinge l'acqua nella bontà del suo cuore, mi trasse fuori. Akki, che attinge l'acqua, *mi allevò come suo figlio*. Akki, che attinge l'acqua, fece di me il suo giardiniere. Mentre facevo il giardiniere, Ishtar [la dea] si innamorò di me, divenni re e regnai per quarantacinque anni.

I nomi più noti della serie che comincia con Sargon sono Mosè, Ciro e Romolo. Tuttavia, oltre a questi, Rank ha raccolto un grande numero di figure eroiche appartenenti alla poesia o alla leggenda, alle quali viene attribuita, nel suo complesso o in frammenti ben riconoscibili, la stessa storia giovanile: Edipo, Karna, Paride, Telefo, Perseo, Eracle, Gilgamesh, Anfione, Zeto, e altri.

Fonte e tendenza di questo mito ci sono divenuti noti grazie alle ricerche di Rank. Sarà sufficiente che vi faccia riferimento con poche brevi osservazioni. Eroe è colui che coraggiosamente si leva contro il padre e alla fine lo supera vittoriosamente. Il nostro mito insegue questa lotta fino nella preistoria dell'individuo, perché fa nascere il bambino contro la volontà del padre e lo fa salvo nonostante le cattive intenzioni di questi. L'esposizione nella cassetta è un'inconfondibile raffigurazione simbolica della nascita: la cassetta è il grembo materno, l'acqua è il liquido amniotico. In numerosissimi sogni il rapporto genitori-figlio è raffigurato del trarre o salvare dalle acque. Quando la fantasia popolare attribuisce il mito della nascita che stiamo descrivendo a una personalità eminente, intende così riconoscere in quella figura un eroe, annunciare che la sua esistenza ha corrisposto allo schema della vita eroica. La fonte di tutta questa creazione poetica, però, è il cosiddetto "romanzo familiare" del fanciullo, nel quale il figlio reagisce al mutamento delle sue relazioni emotive con i genitori, in particolar modo con il padre. Gli anni dell'infanzia sono

dominati da una straordinaria sopravvalutazione del padre: re e regine nel sogno e nella fiaba significano sempre solo i genitori, mentre in seguito, sotto l'influenza della rivalità e della delusione reale, subentrano il distacco dai genitori e l'atteggiamento critico nei confronti del padre. Le due famiglie del mito, la nobile e la umile, sono quindi entrambe riflessi della famiglia autentica, così come appare al bambino in successivi momenti della sua vita.

Si può ritenere che con queste spiegazioni diventino pienamente intelleggibili sia la diffusione, sia le uniformità del mito della nascita dell'eroe. E acquisisce per noi ancora più interesse il fatto che la leggenda della nascita e dell'esposizione di Mosè si collochi in una posizione speciale, e che, anzi, in un punto fondamentale sia in contraddizione con le altre.

Prendiamo le mosse dalle due famiglie tra le quali si svolge, secondo la leggenda, il destino del bambino. Sappiamo che nell'interpretazione analitica esse sono una sola; si differenziano solo cronologicamente. Nella forma tipica della leggenda la prima famiglia, in cui il bambino nasce, è nobile, il più delle volte regale; la seconda, in cui il bambino cresce, è umile o decaduta. Cosa che, del resto, corrisponde a ciò a cui rinvia l'interpretazione. Solo nella leggenda di Edipo questa differenza scompare. Il bambino esposto da una famiglia regale è accolto da un'altra coppia regale. Qualcosa ci dice che non può essere un caso che proprio in questo esempio l'identità originaria delle due famiglie traspaia anche nella leggenda. Il contrasto sociale tra le due famiglie conferisce al mito, destinato come sappiamo a sottolineare la natura eroica del grande uomo, una seconda funzione, che è particolarmente importante nel caso di personalità storiche. Infatti, il mito può essere usato per conferire all'eroe una patente di nobiltà, per elevarlo socialmente. Così Ciro, che per i Medi è un conquistatore straniero, è reso dalla leggenda dell'esposizione un nipote del re dei Medi. Allo stesso modo Romolo: se mai fosse esistito, sarebbe stato un avventuriero dalle origini oscure, un *parvenu*; grazie alla leggenda egli diviene discendente ed erede della casa regale di

Alba Longa.

Del tutto diverso è il caso di Mosè. Qui la prima famiglia, altrove aristocratica, è piuttosto modesta. E figlio di Leviti ebrei. La seconda famiglia, quella umile in cui l'eroe cresce, è sostituita dalla casa regale d'Egitto: la principessa lo alleva come proprio figlio. Tale allontanamento della leggenda dal tipo ha lasciato molti perplessi. Eduard Meyer, e altri dopo di lui, hanno supposto che, in origine, la leggenda fosse un'altra: il faraone sarebbe stato avvertito, da un sogno profetico⁵, che un figlio della figlia avrebbe minacciato lui e il suo regno. Per questo avrebbe fatto esporre nel Nilo il bambino dopo la nascita. Ma questi sarebbe stato salvato da certi Ebrei e allevato come loro figlio. In seguito, per "motivi nazionali", per dirla con Rank⁶, la leggenda sarebbe stata rimaneggiata nella forma a noi nota.

Una rapida riflessione, tuttavia, è sufficiente per convincerci che tale leggenda mosaica originaria, che più non si discosta dallo schema tipico, non ha ragione di essere. Infatti, la leggenda è di origine egizia o ebraica. La prima ipotesi è esclusa; gli Egizi non avevano alcun motivo di glorificare Mosè, per loro non era un eroe. Perciò la leggenda sorse presumibilmente nel popolo ebraico, cioè fu adattata nella sua forma nota alla persona del condottiero. Ma a tal scopo riuscì del tutto inutile: infatti a cosa poteva giovare al popolo una leggenda che faceva del suo grande uomo uno straniero?

Nella forma in cui oggi la conosciamo, la leggenda mosaica è notevolmente inadeguata alla sua intenzione segreta. Se Mosè non è di stirpe regale, la leggenda non può caratterizzarlo come un eroe; se rimane figlio di Ebrei, essa non ha fatto nulla per innalzarlo. Di tutto il mito, solo un frammento rimane valido, ossia l'attestazione che il bambino sopravvisse nonostante l'intervento di potenti forze esterne - e questo tratto ricorre anche nella storia dell'infanzia di Gesù, in cui il re Erode assume la parte del faraone. In realtà, siamo liberi di supporre che un tardo e inetto rielaboratore del materiale leggendario trovò modo di introdurre nella storia del suo eroe, Mosè, qualcosa di simile alla classica leggenda di esposizione che contrassegna l'eroe, qualcosa

che, per le particolari circostanze del caso, non poteva adattarsi a Mosè.

Sembra che la nostra indagine si debba accontentare di questo risultato insoddisfacente e oltretutto incerto, non avendo fornito alcun argomento per rispondere al quesito se Mosè fosse egizio. Vi è, però, anche un altro criterio, forse più fecondo, alla cui luce possiamo vagliare la leggenda dell'esposizione.

Torniamo alle due famiglie del mito. Sappiamo che a livello della interpretazione analitica sono la stessa cosa, mentre a livello mitico si distinguono nella famiglia aristocratica e in quella umile. Ma quando si tratta di un personaggio storico, cui il mito è adattato, vi è un terzo livello, quello della realtà. Una famiglia è quella reale, ove il personaggio, il grande uomo è effettivamente nato e cresciuto; l'altra è fittizia, inventata dal mito che persegue i suoi intenti. Di regola, la famiglia reale coincide con quella umile, quella inventata con l'aristocratica. Nel caso di Mosè sembrava che le cose si presentassero in maniera un po' diversa. E ora forse il nuovo modo di vedere conduce a una chiarificazione: la prima famiglia, quella da cui il bambino è esposto, è, in tutti i casi che ci sono stati tramandati, quella fittizia, mentre la successiva, nella quale il bambino è accolto e cresce, è quella reale. Se abbiamo il coraggio di riconoscere un valore universale a questa tesi, assoggettandole anche la leggenda mosaica, improvvisamente vediamo le cose con chiarezza: Mosè è un egizio, probabilmente un aristocratico, che la leggenda si propone di far divenire ebreo. Questo sarebbe il nostro risultato: l'esposizione nell'acqua era al posto giusto, ma dovendosi adattare al nuovo intento della leggenda, lo scopo dell'esposizione dovette essere distorto, non senza violenza; anziché mezzo di abbandono del bambino, divenne mezzo della sua salvezza.

D'altra parte il divario tra la leggenda mosaica e tutte le altre del suo genere poteva essere ricondotto a ciò che vi era di particolare nella storia di Mosè. Mentre di solito un eroe, nel corso della sua vita, si eleva al di sopra delle sue umili origini, la vita eroica dell'uomo Mosè

ebbe inizio quando egli discese dalle altezze in cui si trovava e si abbassò sino ai figli di Israele.

Abbiamo condotto questa piccola indagine nella speranza di ricavarne un secondo nuovo argomento a favore dell'ipotesi che Mosè fosse egizio. Abbiamo visto che per molti non è stato convincente il primo argomento tratto dal nome⁷. Dobbiamo essere preparati al fatto che il nuovo argomento, proveniente dall'analisi della leggenda dell'esposizione, non abbia migliore fortuna. Si potrà certo obiettare che le circostanze della formazione e trasformazione delle leggende sono troppo oscure per giustificare una conclusione come la nostra, e che le tradizioni concernenti la figura eroica di Mosè, confuse e contraddittorie come sono, le quali recano gli inconfondibili indizi di una secolare opera di inesausta e tendenziosa rielaborazione e sovrapposizione, sfideranno certo vittoriosamente ogni tentativo di portare alla luce il nucleo di verità storica che in esse è racchiuso. Da parte mia non condivido tale atteggiamento di rifiuto, ma non sono neppure in grado di confutarlo.

Se non è possibile raggiungere una maggiore certezza, perché rendere pubblica tale ricerca? Mi rincresce che anche la mia giustificazione non possa andare oltre alcuni accenni. Se, infatti, ci lasciamo attrarre dai due argomenti qui presentati e proviamo a prendere sul serio l'ipotesi che Mosè fosse un egizio di nobili natali, si aprono prospettive ampie e molto interessanti. Con l'aiuto di alcune ipotesi non particolarmente remote, credo che riusciremo a comprendere i motivi che guidarono Mosè nella sua singolare impresa, e a individuare, strettamente connessa con ciò, la possibile causa di numerosi caratteri e peculiarità della legge e della religione che egli diede al popolo ebraico, traendone persino idee significative in relazione all'origine delle religioni monoteistiche in genere. Ma conclusioni così importanti non possono fondarsi soltanto su verosimiglianze psicologiche. Pur ammettendo come un primo dato storico l'origine egizia di Mosè, avremmo bisogno come minimo di un secondo punto fermo, per proteggerci dalle infinite critiche che

potrebbero sollevarsi ad infirmare le nostre conclusioni come un prodotto della fantasia, avulso dalla realtà. Forse sarebbe sufficiente allo scopo una prova obiettiva circa il tempo in cui visse Mosè e avvenne l'esodo dall'Egitto. Ma tale prova non è stata trovata, e faremo meglio, dunque, a non parlare delle altre ipotesi che derivano dal convincimento che Mosè fu egizio.

NOTE

¹ *Jüdisches Lexikon*, fondato da G. Herlitz e B. Kirschner, vol.IV, Jüdischer Verlag, Berlin 1930

² J.M. Breasted, *The Dawn of Conscience* (London 1934), p. 350.

³ Ivi, p. 334. Ciononostante il sospetto che Mosè fosse egizio fu avanzato più volte dall'antichità sino a oggi, senza fare riferimento al nome.

⁴ O. Rank, *Der Mythos von Geburt des Helden*, n. 5 della collana «Schriften zur angewandten Seelenkunde», Franz Deuticke, Wien 1909. Lungi da me l'intenzione di sminuire il valore dei contributi originali dati da Rank a questo lavoro.

⁵ Menzionato anche nel racconto di Giuseppe Flavio [*Antichità giudaiche*, Libro 2, 205].

⁶ O. Rank, *Der Mythos von Geburt des Helden*, cit., nota a p. 80.

⁷ Così, ad esempio scrive E. Meyer, *Die Mosesagen und die Lewiten*, S.B. Akad. Wiss., Berlin 1905, vol. 31: «Probabilmente il nome Mosè è egizio e il nome Pinchas della stirpe sacerdotale in Silo [...] senza dubbio egizio. Ciò naturalmente non dimostra che queste stirpi fossero di origine egizia, ma che avevano relazioni con l'Egitto». Possiamo certamente domandarci: a che specie di relazione si deve qui pensare?

II. Se Mosè era un egizio...

In un precedente contributo pubblicato in questa rivista¹ ho tentato di sostenere con un nuovo argomento l'ipotesi che l'uomo Mosè, il liberatore e il legislatore del popolo ebraico, non fosse ebreo ma egizio. Da tempo era stato notato il fatto che il suo nome proveniva dal lessico egizio, ma questa constatazione non aveva ricevuto l'attenzione che merita; da parte mia ho aggiunto che, se si interpreta il mito dell'esposizione relativo a Mosè, la conclusione cui si giunge è che Mosè fu un egizio che un popolo ebbe la necessità di trasformare in ebreo. Al termine del mio saggio dicevo che l'ipotesi dell'origine egizia di Mosè ha conseguenze vaste e importanti; ammettevo però di non essere pronto a impegnarmi pubblicamente in loro favore, perché si fondano solo su verosimiglianze psicologiche e mancano di una prova obiettiva. Quanto più le conoscenze così acquisite sono significative, tanto più si avverte il bisogno di essere cauti per non esporle, senza un fondamento sicuro, all'attacco della critica del mondo esterno, come una statua di bronzo dai piedi d'argilla. Per quanto possa essere affascinante, la verosimiglianza non ci garantisce dall'errore; seppure tutti gli elementi di un problema sembrano combaciare l'uno all'altro, come i pezzi di un incastro, bisogna pensare che il verosimile non necessariamente è il vero e che la verità non sempre è verosimile. E infine non è piacevole vedersi annoverare tra gli scolastici e i talmudisti, a cui è sufficiente appagarsi dell'esercizio del loro acume, indifferenti al fatto che le loro affermazioni possano essere

estranee alla realtà.

Nonostante tali esitazioni, che pesano oggi come allora, è scaturita dal conflitto delle ragioni che si agitano dentro di me la decisione di dare un seguito a quella prima comunicazione. Ma, ancora una volta, ciò che dirò non è tutto, anzi non è neppure la parte più importante del tutto.

1.

Se dunque Mosè era egizio, il primo risultato di questa ipotesi è un nuovo enigma, al quale è difficile rispondere. Se un popolo o una tribù² si accinge a una grande impresa, non c'è da aspettarsi altro che uno dei membri di tale popolo si proclami, o sia scelto, suo condottiero. Tuttavia non è semplice indovinare che cosa poté sollecitare un egizio di alto rango - forse principe, sacerdote, alto funzionario - a mettersi a capo di una folla di stranieri immigrati, di civiltà arretrata, e a lasciare con loro il paese. Il disprezzo ben conosciuto degli Egizi per i popoli stranieri rende particolarmente inverosimile un avvenimento del genere. Anzi, direi che, proprio per questa ragione, persino gli storici che hanno riconosciuto come egizio il nome di Mosè e hanno attribuito all'uomo tutta la sapienza dell'Egitto non hanno voluto ammettere la possibilità che ne deriva: che Mosè fosse un egizio.

A questa prima difficoltà se ne aggiunge tosto una seconda. Non dobbiamo dimenticare che Mosè non fu solo il capo politico degli Ebrei insediati in Egitto, ma anche il loro legislatore ed educatore, colui che li costrinse al servizio di una nuova religione, che ancora oggi è detta dal suo nome "mosaica". Ma è così semplice per un uomo solo creare una religione? E se un uomo vuole influenzare la religione di un altro, non è molto più naturale che lo converta alla propria? Il popolo ebraico in Egitto non era di certo privo di una qualche forma di

religione, e se Mosè, che gliene diede una nuova, era egizio, non si può scartare l'ipotesi che l'altra, la nuova religione, fosse quella egizia.

Tale possibilità incontra un ostacolo: il fatto del netto contrasto tra la religione ebraica risalente a Mosè e la religione egizia. La prima è un monoteismo di un'enorme rigidità: non esiste che un Dio, unico, onnipotente, inavvicinabile; mirarlo non è sopportabile, non è permesso farsene un'immagine e neppure pronunciare il suo nome. Nella religione egizia c'è invece uno stuolo innumerevole di divinità di diversa dignità e origine: alcune, personificazioni di grandi forze naturali come il cielo e la Terra, il Sole e la Luna; c'è anche un'altra astrazione come la dea *Maat* (verità, giustizia), o una figura grottesca come la nana *Bes*; la maggior parte, tuttavia, divinità locali, originarie del tempo in cui il paese era diviso in numerose province, dèi di forma animale, come se non avessero ancora compiuto la loro evoluzione dagli antichi totem animali, difficili a distinguersi gli uni dagli altri, poco differenziati nelle funzioni loro attribuite. Gli inni in onore di questi dèi dicono pressappoco la stessa cosa di ciascuno, li identificano gli uni con gli altri senza esitare, con il risultato di una confusione per noi inestricabile. I nomi degli dèi si combinano gli uni con gli altri in modo che il nome di uno si riduca a un semplice epiteto di un altro; così, nella fioritura del "Nuovo Regno", il dio principale della città di *Tebe* era chiamato *Amòn-Ra*, nome composto di cui la prima parte designa il dio della città, dalla testa di ariete, mentre Ra è il nome del dio del Sole di *On* [Eliopoli], dalla testa di falcone. Pratiche magiche e cerimonie, incantesimi e amuleti dominavano il culto di questi dèi, così come la vita quotidiana degli Egizi.

Un buon numero di queste differenze può essere facilmente dedotto dalla opposizione fondamentale tra un rigoroso monoteismo e un politeismo illimitato. Altre sono chiaramente il risultato della diversità di livello spirituale, poiché una delle due religioni è molto vicina a fasi primitive, mentre l'altra si è elevata alle altezze di una sublime astrazione. Sono questi i due aspetti che possono dare l'impressione che il contrasto tra la religione mo- saica e quella egizia

sia voluto e intenzionalmente acuito; ad esempio quando l'una condanna in modo estremamente severo ogni forma di magia e stregoneria, mentre nell'altra entrambe sovrabbondano. O come quando all'insaziabile smania degli Egizi di dar corpo ai loro dèi con la creta, la pietra e il metallo - alla quale, oggi, i nostri musei devono tanto - si contrappone il netto divieto di rappresentare in una immagine un essere qualunque, vivente o fantastico. Ma esiste ancora un altro contrasto fra le due religioni, di cui le esplicazioni, che noi tentiamo di dare, non danno conto. Nessun altro popolo dell'antichità ha fatto tanto per negare la morte, né si è dato tanta pena per rendere possibile un'esistenza nell'aldilà; e questa è la ragione per cui *Osiride*, dio dei morti, signore dell'altro mondo, fu il più popolare e incontestato degli dèi egizi. L'antica religione giudaica, invece, ha completamente rinunciato all'immortalità; non è mai fatto cenno in nessun luogo della possibilità della continuazione dell'esistenza dopo la morte. E ciò è tanto più singolare in quanto esperienze successive hanno dimostrato che la credenza in un'esistenza ultraterrena si può ben conciliare con una religione monoteistica.

Noi abbiamo sperato che l'ipotesi che fa di Mosè un egizio si sarebbe rivelata feconda e illuminante in diverse direzioni. Ma la prima conclusione che abbiamo derivato da tale ipotesi, cioè che la nuova religione data dal lui agli Ebrei fosse la sua propria, quella egiziana, è naufragata dinanzi alle divergenze, se non addirittura al contrasto che oppone le due.

2.

Un avvenimento molto rilevante della storia religiosa egizia, che solo di recente è stato riconosciuto e apprezzato, ci apre un altro spiraglio. Rimane cioè possibile che la religione data da Mosè al popolo ebraico fosse realmente la sua, *una* religione egizia, seppure non *la* religione egizia.

Durante la gloriosa diciottesima dinastia, sotto la quale, per la prima volta, l'Egitto divenne un impero mondiale, salì al trono intorno all'anno 1375 a.C. un giovane faraone, che dapprima si chiamò Amenofi (IV), come il padre, ma poi cambiò nome, e non solo nome. Questo re tentò di imporre ai suoi sudditi una nuova religione che era in contrasto con le loro tradizioni millenarie e con tutte le comuni consuetudini di vita. Si trattava di un monoteismo stretto, il primo tentativo in questo senso nella storia mondiale, per quanto ne possiamo sapere; e con la fede in un unico dio nacque inevitabilmente l'intolleranza religiosa, che era rimasta sconosciuta all'antichità prima di allora e ancora per molto tempo dopo. Ma il regno di Amenofi durò solo diciassette anni; subito dopo la sua morte, avvenuta nel 1358, la nuova religione fu spazzata via, e il ricordo del re eretico proscritto. Il poco che sappiamo di lui proviene dalle rovine della nuova residenza che egli aveva costruito e consacrato al suo dio, e dalle iscrizioni sulle tombe rupestri adiacenti. Tutto ciò che possiamo sapere di questo personaggio eccezionale, anzi unico, merita il massimo interesse³.

Ogni novità deve trovare la sua preparazione e condizione in ciò che la precede. È possibile rintracciare le origini del monoteismo egizio con una qualche sicurezza facendo ancora un passo indietro⁴. Da tempo, a On, nella scuola sacerdotale del tempio del Sole erano all'opera tendenze che sviluppavano la rappresentazione di un dio universale, accentuando il lato etico della sua essenza. Maat, la dea della verità, dell'ordine, della giustizia, era una figlia del dio del Sole, Ra. Già sotto Amenofi III, padre e predecessore del riformatore, la venerazione del dio solare aveva guadagnato nuovo slancio, probabilmente in opposizione ad Amòn di Tebe, divenuto troppo potente. Fu rimesso in auge un nome arcaico del dio solare, Atòn, e in tale religione di Atòn il giovane re trovò un movimento che egli non doveva neppure risvegliare, al quale poteva unirsi.

In quel periodo, le condizioni politiche dell'Egitto avevano cominciato a esercitare un'influenza duratura sulla religione egizia. Grazie alle gesta guerresche del grande conquistatore Tut- mosi III

L'Egitto era divenuto una potenza mondiale: al sud la Nubia, al nord la Palestina, la Siria e parte della Mesopotamia erano state annesse all'impero. Questo imperialismo si rifletteva ora nella religione sotto forma di universalismo e monoteismo. Poiché il potere del faraone non si estendeva più unicamente sull'Egitto, ma anche sulla Nubia e sulla Siria, anche la divinità doveva abbandonare la sua limitazione nazionale, e poiché il faraone era l'unico e incontrastato signore del mondo conosciuto agli Egizi, la nuova divinità degli Egizi doveva divenire a lui simile. Inoltre era naturale che, con l'estensione delle frontiere dell'impero, l'Egitto fosse più accessibile a influenze straniere; alcune delle mogli del re erano principesse asiatiche⁵, ed è persino possibile che sollecitazioni al monoteismo provenissero dalla Siria.

Amenofi non rinnegò mai la sua adesione al culto solare di On. In due inni ad Atòn, che sono conservati in due iscrizioni sulle tombe rupestri e che probabilmente erano stati da lui stesso composti, il Sole come creatore e conservatore di tutti gli esseri viventi, dentro e fuori l'Egitto, è celebrato con tale fervore quale si ritrova solo molti secoli dopo nei Salmi in onore del dio ebraico Yahweh. Non si accontentò tuttavia di questa anticipazione sorprendente della scoperta scientifica dell'effetto della radiazione solare. Non v'è dubbio che egli fece un passo avanti, onorando il Sole non come oggetto materiale, bensì come simbolo di un essere divino la cui energia si manifestava appunto nei suoi raggi⁶.

Non renderemmo pienamente giustizia al re, se lo ritenessimo solo un seguace e un promotore di una religione di Atòn a lui preesistente. La sua azione rappresenta un intervento più importante. Egli aggiunse quell'elemento di novità grazie al quale la dottrina del dio universale divenne per la prima volta monoteismo, il fattore dell'esclusività. In uno dei suoi inni si dice espressamente: «O tu dio unico, accanto a cui non ve n'è altro»⁷. E non dobbiamo dimenticare che per valutare la nuova dottrina non è sufficiente conoscere il suo contenuto positivo; quasi ugualmente importante è il suo lato negativo, la conoscenza di ciò che rifiuta. Sarebbe anche errato

supporre che la nuova religione nascesse tutt'a un tratto, perfetta e armata, come Atena dal capo di Zeus. Anzi, tutto porta a ritenere che essa, durante il regno di Amenofi, si rafforzasse lentamente, che essa crebbe sempre più in chiarezza, logica, rigore e intolleranza. Probabilmente tale sviluppo si compì sotto la spinta della violenta ostilità che si levò tra i sacerdoti di Amòn contro la riforma del sovrano. Nel sesto anno del regno di Amenofi l'ostilità era giunta a tal punto che il re cambiò il suo nome, formato per una parte col nome proibito del dio Amòn. Si chiamò ora, invece di Amenofi, Ekhnatòn⁸. Cancellò il dio odiato non solo dal proprio nome, ma anche da tutte le iscrizioni, comprese quelle dove si trovava nel nome del padre Amenofi III. Poco dopo il cambiamento di nome, Ekhnatòn lasciò Tebe, dominata da Amòn, e si costruì più a valle una nuova capitale, che denominò Akhetatòn (Orizzonte di Atòn). Il luogo in cui si trovano le sue rovine si chiama oggi Tell el-Amarna⁹.

La persecuzione del re colpì con la massima durezza Amòn, ma non solo lui. In tutto l'impero i luoghi di culto furono chiusi, proibito il servizio divino, i beni dei templi confiscati. Lo zelo del re si spinse al punto da far ispezionare gli antichi monumenti per eliminare la parola "dio" là dove fosse usata al plurale¹⁰. Non c'è da sorprendersi se queste misure di Ekhnatòn provocassero nel clero represso e nel popolo insoddisfatto un risentimento e un desiderio fanatico di vendetta che poté scatenarsi dopo la morte del re. La religione di Atòn non era divenuta popolare, probabilmente era rimasta limitata a una piccola cerchia attorno alla persona del re. La fine di Ekhnatòn rimane per noi avvolta nell'oscurità. Si parla di qualche successore della sua famiglia, figure sbiadite che non vissero a lungo. Già suo genero, Tutankhatòn, fu costretto a tornare a Tebe e a sostituire nel suo nome il dio Atòn con Amòn. Seguì un periodo di anarchia, finché nel 1350 il generale Haremhab riuscì a riportare l'ordine. La gloriosa diciottesima dinastia era estinta, le sue conquiste in Nubia e in Asia perdute. In questa torbida epoca di transizione tornarono in auge le antiche religioni egizie. La religione di Atòn fu abolita, la residenza di Ekhnatòn

distrutta e saccheggiata, la sua memoria vilipesa come quella di un criminale.

A un fine ben preciso ci è utile mettere ora in rilievo alcuni punti degli aspetti negativi della religione di Atòn. In primo luogo, ogni elemento mitico, magico e di stregoneria era bandito¹¹. Inoltre era cambiato il modo di raffigurare il dio solare: non più come nei tempi precedenti, con una piccola piramide e un falcone, ma - diremmo, quasi prosaicamente - con un disco rotondo da cui partono raggi che finiscono in mani umane. Nonostante l'amore per l'arte proprio del periodo di Amarna, non è stata rinvenuta un'altra raffigurazione del dio solare, un'immagine personale di Atòn, e possiamo dire, con tranquillità, che non verrà trovata¹². Infine, silenzio assoluto sul dio dei morti, Osiride, e sul regno dei morti. Né gli inni, né le iscrizioni sepolcrali ci dicono nulla di ciò che poteva toccare più intimamente il cuore degli Egizi. Il contrasto con la religione popolare non poteva essere dimostrato più chiaramente¹³.

3.

A questo punto avrei l'ardire di concludere: se Mosè fu egizio e se egli trasmise agli Ebrei la propria religione, questa fu la religione di Ekhnatòn, la religione di Atòn.

In precedenza abbiamo comparato la religione ebraica con la religione popolare egizia e abbiamo visto che esse erano in contrasto. Dobbiamo ora istituire un paragone tra la religione ebraica e quella di Atòn, nella speranza di stabilire l'identità originaria. Sappiamo che non ci attende un compito facile. Della religione di Atòn, in seguito alla vendetta dei sacerdoti di Amòn, forse sappiamo troppo poco. Conosciamo la religione mosaica solo nella forma definitiva, come fu stabilita dai sacerdoti ebrei circa ottocento anni più tardi, in epoca successiva all'esilio. Se, nonostante il materiale poco favorevole, ci sarà dato di scoprire degli indizi isolati, che vanno nel senso della nostra

ipotesi, dovremo attribuirgli un gran valore.

Una via breve per dimostrare la tesi che la religione mosaica non fu altro che quella di Atòn consisterebbe nel ricorrere a una professione di fede, a una proclamazione. Ma temo di sentirmi dire che questa via è preclusa. La professione di fede ebraica suona, com'è noto: «*Shemà Yisrael Adonay Ellohenu Adonay Echod*». Se l'assonanza tra il nome egizio Atòn (o Atum) e la parola ebraica Adonay [mio signore] e il nome divino siriano Adon non fosse fortuita, ma dipendesse da una comunanza primordiale di lingua e di significato, potremmo tradurre così la formula ebraica testé menzionata: «Ascolta Israele, il nostro dio Atòn (Adonay) è l'unico dio». Sono purtroppo di una totale incompetenza per rispondere a questa questione e ho potuto trovare assai poco negli scritti concernenti questo soggetto¹⁴, ma probabilmente non è lecito liquidare il problema con tanta facilità. D'altra parte dovremo tornare nel prosieguo ai problemi che pone il nome di dio.

Sia le somiglianze che le diversità tra le due religioni si discernono facilmente, senza che ciò ci aiuti molto nella comprensione. Entrambe sono forme di rigido monoteismo, e inizialmente è naturale ricondurre a questo carattere fondamentale ciò in cui esse concordano. Talvolta il monoteismo ebraico si mostra ancora più aspro del monoteismo egizio, come quando proibisce assolutamente ogni raffigurazione in immagine. La differenza essenziale - astrazione fatta dal nome di Dio - consiste nel fatto che la religione ebraica prescinde totalmente dal culto solare, mentre quella egizia ancora si appoggia ad essa. Facendo il confronto con la religione popolare egizia, avevamo ricevuto l'impressione che nella diversità tra le due religioni, a parte il contrasto di principio, intervenisse un fattore di contrapposizione intenzionale [*absichtlichem Widerspruch*]. Questa impressione appare ora giustificata se nel confronto sostituiamo alla religione ebraica quella di Atòn, che Ekhnatòn, come sappiamo, sviluppò in una decisa ostilità alla religione popolare. Ci eravamo a giusto titolo sorpresi dell'assenza, nella religione ebraica, di una

dottrina concernente l'aldilà e la vita ultraterrena, che pure sarebbe stata compatibile col più rigoroso monoteismo. La sorpresa scompare quando ci volgiamo dalla religione ebraica a quella di Atòn e supponiamo che di là venga questo rifiuto di cui Ekhnatòn aveva bisogno per combattere la religione popolare nella quale il dio dei morti, Osiride, aveva forse una parte maggiore di quella di ogni altro dio del mondo superiore. La concordanza tra la religione ebraica e quella di Atòn su questo punto importante costituisce il primo argomento di peso a favore della nostra tesi. Vedremo che non è il solo.

Mosè non ha solamente dato una nuova religione agli Ebrei; con altrettanta sicurezza si può affermare che egli ha introdotto presso di loro la consuetudine della circoncisione. Questo fatto riveste un'importanza decisiva per il nostro problema e quasi mai è stato valutato. A dire il vero, il racconto biblico lo contraddice ripetutamente, da un lato facendo risalire la circoncisione ai tempi dei patriarchi come segno dell'alleanza tra Dio e Abramo, dall'altro narrando in un passo singolarmente oscuro come Dio, infuriatosi con Mosè per aver questi trascurato tale usanza divenuta sacra, intendesse perciò farlo morire, ma la moglie, una madianita, lo salvasse dall'ira divina eseguendo prontamente l'operazione. Ma queste sono deformazioni [*Entstellungen*] che non ci devono indurre in errore; più avanti ne scopriremo i motivi. Rimane il fatto che alla domanda donde venisse agli Ebrei la consuetudine di circoncidersi vi è una sola risposta: dall'Egitto. Erodoto, il "padre della storia", ci informa che la consuetudine della circoncisione era da lungo tempo comune in Egitto. E le sue affermazioni sono state confermate sia dai reperti sulle mummie, sia da raffigurazioni sulle pareti delle tombe. Nessun altro popolo del Mediterraneo orientale, in base alla nostra conoscenza, aveva questo costume; si può ammettere con certezza che i Semiti, i Babilonesi, i Sumeri non erano circoncisi. Degli abitanti di Canaan, lo afferma la stessa storia biblica; la circoncisione è la condizione presupposta dell'esito dell'avventura della figlia di Giacobbe con il

principe di Sichem¹⁵ . La possibilità che gli Ebrei, soggiornando in Egitto, avessero adottato il costume di circoncidersi per altra strada che non fosse l'insegnamento religioso di Mosè, ci pare da scartare come totalmente privo di fondamento. Ora, dato il fatto che la circoncisione fu un costume popolare praticato generalmente in Egitto, prendiamo per buona per un momento la supposizione comune che Mo- sè fosse un ebreo, il quale volle rendere liberi i suoi connazionali dalla servitù egizia e di condurli a un'esistenza autonoma e dignitosa fuori d'Egitto, come realmente avvenne: quale senso avrebbe allora ritenere che egli impose loro al tempo stesso una consuetudine gravosa, che li rendeva in una certa misura degli Egizi, perpetuando in essi la memoria dell'Egitto, mentre ogni suo sforzo poteva al contrario essere volto soltanto a rendere estraneo il suo popolo alla terra della schiavitù e a superare il rimpianto per le «pentole di carne dell'Egitto»? No, l'incompatibilità tra il fatto, da cui siamo partiti, e l'ipotesi, che a esso abbiamo aggiunta, è tale da darci il coraggio di trarre questa conclusione: se Mosè diede agli Ebrei non solo una nuova religione, ma anche l'ordine della circoncisione, egli non era ebreo, ma egizio, e allora la religione mosaica fu probabilmente una religione egizia, e precisamente, a causa del contrasto con la religione popolare, la religione di Atòn, con cui si accorda anche la religione ebraica posteriore in alcuni rilevanti punti.

Abbiamo visto come dalla nostra ipotesi di un'origine non ebraica ma egizia di Mosè scaturisca un nuovo enigma. Il suo modo di comportarsi, che in un ebreo appariva facilmente comprensibile, non si spiega in un egizio. Se però spostiamo Mosè nell'epoca di Ekhnatòn e lo poniamo in relazione con questo faraone, allora l'enigma viene meno e si apre la possibilità di una motivazione che risponda a tutte le nostre domande. Partiamo dal presupposto che Mosè fosse un uomo di nascita nobile e di alto rango, forse davvero un membro della casa reale, come di lui narra la leggenda. Di certo egli era consapevole delle sue grandi capacità, era ambizioso e uomo d'azione; forse accarezzava l'idea di guidare un giorno il popolo, di reggere l'impero. Poiché era

vicino al faraone, era anche un convinto assertore della nuova religione, di cui aveva fatto propri i principi fondamentali. Alla morte del re, quando intervenne la reazione, vide affondare tutte le sue speranze e le sue previsioni; a meno di ripudiare le convinzioni a lui così care, l'Egitto non aveva più nulla da offrirgli, la patria era perduta. In questo frangente egli trovò un'insolita via d'uscita. Il sognatore Ekhnatòn si era estraniato dal suo popolo, aveva lasciato che il suo impero mondiale andasse distrutto. Alla natura più energica di Mosè corrispondeva il piano di fondare un nuovo regno, di trovare un nuovo popolo, alla cui venerazione offrire la religione che l'Egitto disdegnava. Come si vede, era un tentativo eroico di contrastare il destino, di rifarsi, in due direzioni, a causa delle perdite che gli aveva inflitto la catastrofe di Ekhnatòn. Forse a quel tempo egli era governatore di quella provincia di confine (Goshen) nella quale si erano insediate (già dal tempo degli Hyksos?) certe tribù semitiche. Egli le scelse perché fossero il suo nuovo popolo. Una decisione storica!¹⁶ . Si accordò con loro, si pose alla loro testa, guidò il loro esodo «con mano potente». In totale contrasto con la tradizione biblica, si dovrebbe supporre che tale esodo si compisse pacificamente e senza persecuzione. L'autorità di Mosè lo rese possibile, e a quel tempo non v'era un'amministrazione centrale in grado di impedirlo.

In base a questa nostra ricostruzione l'esodo dall'Egitto sarebbe avvenuto tra il 1358 e il 1350, cioè dopo la morte di Ekhnatòn e prima che Haremhab¹⁷ restaurasse l'autorità dello stato. La meta della migrazione non poteva essere altro che la terra di Canaan. Qui, dopo il crollo del dominio egizio, avevano fatto irruzione orde guerriere di Aramei, conquistando e saccheggiando, e avevano mostrato così dove un popolo coraggioso potesse impossessarsi di nuove terre. Conosciamo questi guerrieri dalle lettere che furono trovate nel 1887 nelle rovine della città di Amarna. Lì vengono nominati Habiru, e il nome - non si sa come - trapassa ai successivi invasori giudei, gli Ebrei, che non possono essere menzionati nelle lettere di Amarna. Nel Sud della Palestina - nel Canaan - abitavano anche le tribù più strettamente

imparentate con gli Ebrei che in quel momento uscivano dall'Egitto.

Il motivo che abbiamo trovato per l'esodo nel suo complesso spiega anche perché fu istituita la circoncisione. Si sa in quale modo gli uomini, i popoli così come i singoli, reagiscano di fronte a questa usanza antichissima, che oggi non è quasi più compresa. A coloro che non la praticano appare molto strana, e un po' fa loro orrore; gli altri, invece, quelli che l'hanno adottata, ne sono orgogliosi. Si sentono privilegiati, in certo qual modo nobilitati, e guardano con disprezzo gli altri, che considerano impuri. Ancora oggi il turco insulta il cristiano come "cane incirconciso". È probabile che Mosè, che, quale egizio, era circonciso, condividesse tale atteggiamento. Gli Ebrei, insieme ai quali stava abbandonando la patria, dovevano sostituire per lui in meglio gli Egizi, che lasciava. In nessun caso potevano essere inferiori a questi. Egli voleva renderli un "popolo santo" [*geheiliges Volk*], come viene detto espressamente nel testo biblico, e quale segno di tale consacrazione egli introdusse anche tra loro quell'usanza che quanto meno li equiparava agli Egizi. Non poteva che vedere di buon grado che quel segno li avrebbe mantenuti isolati impedendo la promiscuità con i popoli stranieri tra cui doveva portarli la loro migrazione, così come gli stessi Egizi si erano tenuti lontani da tutti gli stranieri¹⁸.

In seguito la tradizione giudaica si comportò come se temesse le conseguenze di ciò che noi abbiamo dedotto. Riconoscere che la circoncisione fosse un costume egizio, introdotto da Mosè, sarebbe stato per loro quasi come ammettere che la religione trasmessa da Mosè fosse anch'essa egizia. Ma si avevano buone ragioni per rinnegare questo fatto; di conseguenza era necessario anche contraddire i fatti che riguardavano la circoncisione.

4.

Mi aspetto ora un rimprovero per questa mia costruzione che colloca Mosè, l'egizio, nell'epoca di Ekhnatòn, fa derivare la sua

decisione di farsi carico del popolo ebraico dalle condizioni politiche a quel tempo esistenti nel paese e riconosce nella religione che egli dona o impone ai suoi protetti quella di Atòn, che in Egitto era crollata; il rimprovero cioè di aver costruito questo edificio di congetture con sicurezza eccessiva, non fondata sui dati materiali. Ritengo che il rimprovero sia ingiustificato. Nell'introduzione ho posto l'accento sul fattore del dubbio, l'ho messo per così dire fuori parentesi, e mi si dovrebbe dunque risparmiare la fatica di ritornarci a ogni posta dentro le parentesi.

Proseguirò la discussione con alcune osservazioni critiche. Il punto nodale della mia tesi, la dipendenza del monoteismo giudaico dall'episodio monoteistico nella storia d'Egitto, è stato intravisto e accennato da diversi autori. Non vi riporterò qui quanto hanno detto, perché nessuno di loro è in grado di indicare come tale influenza si sia potuta compiere. Per me ciò è legato alla persona di Mosè, ma si devono menzionare anche altre possibilità, diverse da quella da me preferita. Non si può ritenere che il crollo della religione ufficiale di Atòn ponesse fine del tutto alla corrente monoteistica in Egitto. La scuola sacerdotale di On, dalla quale era scaturita, sopravvisse alla catastrofe e continuò forse ad attrarre nella sua orbita spirituale altre generazioni dopo Ekhnatòn. L'impresa di Mosè, dunque, è concepibile anche se egli non visse al tempo di Ekhnatòn e non ne subì la personale influenza; Mosè avrebbe potuto essere soltanto un seguace o un membro della scuola di On. Tale possibilità sposterebbe la data dell'esodo e l'avvicinerebbe a quella comunemente ammessa (ovvero nel tredicesimo secolo); ma non c'è nient'altro che la raccomandi. La spiegazione dei motivi di Mosè andrebbe persa e non potremmo più affermare che l'esodo fu facilitato dall'anarchia imperante nel paese. I re successivi della diciannovesima dinastia stabilirono un governo forte. Tutte le condizioni esterne e interne favorevoli all'esodo si verificarono solo nel periodo immediatamente successivo alla morte del re eretico.

Gli Ebrei possiedono una ricca letteratura extrabiblica, in cui

troviamo le leggende e i miti che nel corso dei secoli si formarono attorno alla figura grandiosa del loro primo capo e fondatore religioso, trasfigurandola e oscurandola. In questo materiale possono essere dispersi frammenti di una tradizione attendibile, i quali non hanno trovato spazio nel Pentateuco. Una leggenda di tal genere è quella che narra amabilmente come l'ambizione di Mosè si manifestò già nell'infanzia. Allorché il faraone, una volta, lo prese in braccio e per gioco lo tenne in alto, il bambino di tre anni gli strappò la corona dalla testa e la pose sulla sua. Il re fu preoccupato da tale presagio e non esitò a consultare i suoi savi in proposito¹⁹. Un'altra racconta di sue vittorie militari, ottenute in qualità di generale egizio in Etiopia, e con riferimento a ciò si narra la sua fuga dall'Egitto perché aveva ragione di temere l'invidia di un partito di corte o del faraone stesso. La stessa rappresentazione biblica descrive Mosè con alcuni attributi che possono sembrare plausibili. Lo descrive come irascibile, facilmente infiammabile, come quando, sdegnato, uccide il sorvegliante brutale che percuote un operaio ebreo, o come quando, amareggiato per l'apostasia del popolo, spezza le Tavole della Legge che aveva portato dal monte di Dio; persino Dio lo punisce, infine, per un gesto d'impazienza, non è detto quale. Dal momento che una tale qualità non serve alla sua glorificazione, potrebbe corrispondere alla verità storica. Neppure si può negare la possibilità che alcuni tratti del carattere che gli Ebrei attribuivano all'immagine primitiva del loro Dio, chiamandolo geloso, severo e implacabile, provenissero, in realtà, dal ricordo che essi avevano di Mosè, poiché in effetti non era stato un dio invisibile a condurli via dall'Egitto, ma un uomo, Mosè.

Un altro carattere attribuito a Mosè merita in modo particolare il nostro interesse. Sembra che egli fosse "tardo di lingua" [*schwer von Sprache*], che soffrisse cioè di un impedimento o di un difetto di parola, tale da dover ricorrere nelle trattative col faraone all'aiuto di Aronne che è detto suo fratello. Anche questa potrebbe essere una verità storica e sarebbe un utile contributo per ridar vita alla fisionomia del grande uomo. Ma potrebbe avere anche un altro e più

importante significato. Il racconto può riferirsi - deformandolo leggermente - al fatto che Mosè parlasse un'altra lingua e non era in grado di comunicare con i suoi neo-Egizi semiti senza un interprete, quanto meno all'inizio dei loro rapporti. Una nuova conferma, dunque, della tesi che Mosè era egizio.

Ma ora sembra che il nostro lavoro sia giunto, per il momento, a un termine. Non possiamo trarre altre conseguenze dalla nostra ipotesi, sia essa dimostrata o meno, che Mosè era egizio. Nel racconto biblico su Mosè e l'esodo nessuno storico può vedere altro che una pia immaginazione [*fromme Dichtung*] che ha trasformato una tradizione remota per piegarla alle proprie intenzioni. Non sappiamo quale fosse la tradizione originaria; ci piacerebbe scoprire quali fossero tali intenzioni deformatrici, ma restiamo all'oscuro per la nostra mancata conoscenza degli eventi storici. Non può forviarci il fatto che nella nostra ricostruzione non ci sia spazio per alcuni pezzi forti della narrazione biblica, come le dieci piaghe, il passaggio del Mar Rosso, la solenne consegna della legge sul Monte Sinai. Eppure non può lasciare indifferenti scoprire di trovarci in contraddizione con i risultati della attuale ricerca storica obiettiva.

Tali storici moderni, il cui rappresentante può essere considerato Eduard Meyer²⁰, concordano con il testo biblico in un punto decisivo. Anch'essi ritengono che le tribù ebraiche, dalle quali in seguito trasse origine il popolo d'Israele, assunsero a un certo punto una nuova religione. Tale avvenimento, però, non ebbe luogo in Egitto, e neppure ai piedi di un monte della penisola del Sinai, ma in una località chiamata Meribah-Qadesh, un'oasi caratterizzata dall'abbondanza di sorgenti e di pozzi situata nel tratto di terra nel Sud della Palestina, tra l'estremità orientale della penisola del Sinai e il confine occidentale dell'Arabia. Impararono qui a venerare un dio, Yahweh, probabilmente dalla vicina tribù araba dei Madianiti. Presumibilmente anche altre tribù vicine erano seguaci di questo dio.

Di certo Yahweh era un dio vulcanico. Ebbene, l'Egitto è privo di vulcani e anche i monti della penisola del Sinai non furono mai

vulcanici; si trovano invece vulcani, che possono essere stati attivi sino a tempi recenti, lungo il confine occidentale dell'Arabia. Una di tali montagne dovette essere il Sinai-Oreb che si riteneva essere la sede di Yahweh²¹. Nonostante tutti i rimaneggiamenti che subì il testo biblico, l'immagine primitiva del carattere del dio - secondo Eduard Meyer - può essere così ricostruita: è un demone sinistro, sanguinario che si aggira di notte ed evita la luce del giorno²².

Il mediatore tra dio e il popolo nella fondazione di questa religione aveva il nome di Mosè. Egli era il genero del sacerdote madianita Ietro e ne custodiva il gregge nel momento in cui ricevette la chiamata divina. Anche a Qadesh riceve la visita di Ietro, che gli dà consigli.

Sebbene sostenga di non aver mai dubitato che il racconto della dimora in Egitto e della catastrofe degli Egizi contenga un certo nucleo di verità storica, Eduard Meyer non sa chiaramente come collocare e valutare tale fatto da lui stesso ammesso. È disposto a far discendere dagli Egizi solo l'usanza della circoncisione. Anzi, arricchisce la nostra precedente argomentazione con due importanti riferimenti. Il primo a Giosuè che ordina al popolo la circoncisione «per liberarsi dal vituperio di Egitto», il secondo è una citazione di Erodoto, secondo cui i Fenici (ossia gli Ebrei) e i Siri della Palestina riconoscono essi stessi di aver appreso tale usanza dagli Egizi²³. Ma, per quanto riguarda un Mosè egizio, ha poco da aggiungere: «Il Mosè che noi conosciamo è l'antenato dei sacerdoti di Qadesh, quindi una figura della leggenda genealogica, una figura in relazione con un culto, non una personalità storica. Infatti, a parte coloro che accettano *in toto* la tradizione come verità storica, nessuno di coloro che lo considerano una figura storica ha saputo ancora dargli un qualche contenuto, descriverlo come un'individualità concreta, o indicare che cosa abbia compiuto e quale sia stata la sua opera storica»²⁴. Di contro Meyer non si stanca di sottolineare la relazione di Mosè con Qadesh e Madian: «La figura di Mosè, la quale è strettamente legata a Madian e ai luoghi di culto nel deserto...»²⁵. E inoltre: «Questa figura di Mosè è allora

inseparabilmente collegata con Qadesh (Massa e Meriba), e a ciò si aggiunga la parentela acquisita con il sacerdote madianita. Il collegamento con l'esodo, al contrario, e tutta la vicenda giovanile sono assolutamente secondari e sono soltanto la conseguenza dell'inserimento di Mosè in una storia leggendaria coerente e continua»²⁶. Meyer mostra anche come i temi che riguardano la storia giovanile di Mosè siano in seguito del tutto abbandonati:

Mosè a Madian non è più un egizio e nipote del faraone, ma un pastore cui Yahweh si rivela. Nel racconto delle piaghe non si parla più delle sue antiche relazioni, che pur, con facilità, potevano essere efficacemente usate, e l'ordine di uccidere i figli maschi degli Israeliti è completamente dimenticato. Per quanto riguarda l'esodo e la rovina degli Egizi Mosè non ha alcun ruolo, e neppure è menzionato. Il carattere eroico, che la leggenda della sua infanzia presuppone, manca del tutto nel Mosè posteriore; egli è solamente l'uomo di dio, il taumaturgo dotato da *Yahweh* di poteri soprannaturali²⁷.

Non possiamo evitare l'impressione che questo Mosè di Qadesh e Madian, al quale la tradizione attribuì persino l'erezione di un serpente di bronzo come dio salutare, sia del tutto diverso dal gran signore egizio da noi supposto, il quale rivelò al popolo una religione in cui ogni magia e incantesimo erano proibiti con la massima severità. Il nostro Mosè egizio non è forse meno diverso dal Mosè madianita di quanto lo sia il dio universale Atòn dal demone Yahweh che siede sulla montagna divina. E concedendo una qualche credibilità alle scoperte degli storici recenti, dobbiamo ammettere che il filo che abbiamo dipanato partendo dall'ipotesi che Mosè fosse egizio si è rotto ora per la seconda volta. E questa volta, come sembra, senza speranza di poterlo riannodare.

5.

Inaspettatamente anche qui si trova una via d'uscita. Gli sforzi per

riconoscere in Mosè una figura che vada oltre il sacerdote di Qadesh, e per trovare una conferma alla grandiosità che la tradizione esalta in lui, non sono cessati dopo Eduard Meyer (vedi Gressmann e altri). Nel 1922 Ernst Sellin ha fatto una scoperta che ha influenzato in maniera decisiva il nostro problema²⁸. Egli trovò nel profeta Osea (seconda metà dell'ottavo secolo) tracce inconfondibili di una tradizione secondo cui il fondatore religioso Mosè sarebbe perito di morte violenta durante una sommossa del suo popolo ribelle e ostinato. Nello stesso tempo la religione che aveva introdotto venne ripudiata. Ma questa tradizione non si limita a Osea, ricorre bensì nella maggior parte dei poeti successivi, e anzi, secondo Selling fu alla base di tutte le attese messianiche successive. Al termine dell'esilio babilonese si fece strada nel popolo ebraico la speranza che l'uomo ignobilmente assassinato sarebbe tornato dal luogo dei morti e avrebbe guidato il suo popolo pentito, e forse non solo quello, nel regno della felicità eterna. Le evidenti relazioni con il destino di un altro successivo fondatore religioso non ci interessano in questo momento.

Naturalmente non sono in grado, neppure stavolta, di valutare se Sellin abbia interpretato correttamente i passi dei profeti. Ma se ha ragione, possiamo dare credibilità storica alla tradizione da lui rintracciata, poiché non è facile inventare tali cose. Manca un motivo concreto per inventarle e, di contro, se sono realmente accadute, si capisce facilmente il desiderio di dimenticarle. Non c'è bisogno di accettare tutti i particolari della tradizione. Sellin pensa che Shittim, nel territorio a est del Giordano, possa essere stato lo scenario dell'assassinio di Mosè. Vedremo subito che tale località non è per noi ammissibile.

Prendiamo l'ipotesi di Sellin che il Mosè egizio sarebbe stato ucciso dagli Ebrei e che la religione da lui introdotta sarebbe stata abbandonata. Tale supposizione ci permette di continuare a svolgere il nostro filo, senza contraddire risultati degni di fede della ricerca storica. Ma per il resto osiamo restare indipendenti dagli autori, e procedere autonomamente "sulla nostra traccia". L'esodo dall'Egitto

resta il nostro punto di partenza. Dovettero essere in molti a lasciare il paese con Mosè; non sarebbe valsa la pena per un uomo ambizioso come Mosè, e con così grandi mire, se fosse stato solo un piccolo gruppo. Probabilmente gli immigrati avevano dimorato abbastanza a lungo in Egitto e si erano perciò moltiplicati formando un gruppo numeroso. Ma, di certo, non sbaglieremo supponendo con la maggioranza degli autori che solo una frazione del futuro popolo ebraico aveva partecipato alle vicende dell'Egitto. In altri termini, la tribù tornata dall'Egitto si unì in seguito, nel tratto di terra tra Egitto e Canaan, con altre tribù affini che già da tempo si era stabilite lì. Espressione di questa unione, dalla quale in seguito scaturì il popolo d'Israele, fu abbracciare la nuova religione, comune a tutte le tribù, la religione di Yahweh, cosa che avvenne secondo Eduard Meyer a Qadesh per influsso madianita. In seguito il popolo si sentì abbastanza forte da intraprendere l'invasione della Terra di Canaan. Con tale svolgersi degli eventi non s'accorda il fatto che il luogo della catastrofe di Mosè e della sua religione sarebbe stato il territorio a est del Giordano: la catastrofe deve essersi verificata molto tempo prima dell'unione.

È certo che contribuirono alla formazione del popolo ebraico elementi molto diversi, ma la differenza maggiore tra queste tribù doveva essere costituita dal fatto di aver preso parte o meno alla permanenza in Egitto e a ciò che ne seguì. In relazione a tale punto si può dire che la nazione nacque dall'unione di due componenti, e a questo fatto corrispose il suo dividersi in due parti, dopo un breve periodo di unità politica, il regno d'Israele e il regno di Giuda. La storia ama questi ricorsi, nei quali unioni tardive si sciolgono e riemergono separazioni del passato. L'esempio più impressionante fu, com'è noto, quello della Riforma che, dopo un intervallo di oltre un millennio, mise nuovamente in evidenza il confine tra la Germania che un tempo era stata romana e quella rimasta indipendente. Nel caso del popolo ebraico non possiamo dimostrare un'altrettanto fedele riproduzione dell'antico assetto; la nostra conoscenza di quei tempi è troppo incerta

per permetterci di affermare che nel regno settentrionale confluirono le genti già insediate, e in quello meridionale le genti reduci dall'Egitto, ma anche qui la successiva scissione deve essere stata in qualche modo legata all'unione precedente. Quelli che erano stati egizi erano probabilmente inferiori di numero rispetto agli altri, ma si dimostrarono i più forti dal punto di vista della civiltà [kulturell Stärkeren]; esercitarono un'influenza più potente sull'evoluzione successiva del popolo, perché erano portatori di una tradizione che agli altri mancava.

Forse portavano anche qualcos'altro, qualcosa che era più tangibile di una tradizione. Tra i maggiori enigmi della preistoria ebraica c'è quello dell'origine dei Leviti. Questi vengono fatti derivare da una delle dodici tribù di Israele, dalla tribù di Levi, ma nessuna tradizione giunge a dire dove questa tribù risiedesse in origine, o quale parte del paese conquistato, Canaan, le fosse assegnata. Essi occupavano i più importanti uffici sacerdotali, ma si differenziavano dai sacerdoti, un levita non è necessariamente un sacerdote; il nome non indica una casta. La nostra supposizione sulla persona di Mosè ci propone una spiegazione. Non è credibile che un gran signore come l'egizio Mosè si unisse senza accompagnatori a un popolo che gli era straniero. Di certo portò con sé il suo seguito, i suoi adepti più stretti, i suoi scribi, i suoi servi. Questi erano originariamente i Leviti. L'affermazione della tradizione, secondo cui Mosè sarebbe stato un levita, pare un'evidente deformazione della realtà: i Leviti erano la gente di Mosè. Questa soluzione è suffragata dal fatto, già citato nel mio precedente saggio, che in seguito tra i Leviti compaiono nomi egizi²⁹. È da ritenere che un buon numero di questa gente di Mosè sfuggisse alla catastrofe che colpì Mosè e la religione da lui fondata. Essi aumentarono nelle generazioni successive, si fusero col popolo in cui vivevano, ma rimasero fedeli al loro signore, ne preservarono la memoria e trasmisero la tradizione del suo insegnamento. All'epoca dell'unione con i credenti in Yahweh formarono una minoranza influente, superiore per civiltà agli altri.

Per il momento avanzo l'ipotesi che tra la scomparsa di Mosè e la fondazione della religione a Qadesh sarebbero trascorse due generazioni, forse anche un secolo. Non intravedo nessun modo per decidere se i neo-Egizi, come vorrei chiamarli per distinguerli, ossia, i reduci dall'Egitto, si incontrarono con le tribù loro affini dopo che queste avevano già accolto la religione di Yahweh, o ancora prima. Si potrebbe ritenere più probabile la seconda ipotesi. Per il risultato finale non fa differenza. Ciò che accadde a Qadesh fu un compromesso in cui è inconfondibile la parte avuta dalle tribù mosaiche.

È legittimo qui riferirci, ancora una volta, alla testimonianza della circoncisione, che come un fossile guida, per così dire, è stato, ripetute volte, molto utile. Tale usanza divenne legge anche nella religione di Yahweh, e poiché era inscindibilmente legata con l'Egitto, il fatto di accoglierla può essere stato solo una concessione alla gente di Mosè, la quale - o i Leviti tra di essi - non voleva rinunciare a questo segno della sua consacrazione. Tanto volevano salvare della loro antica religione, e perciò erano disposti ad accettare la nuova divinità e ciò che di essa raccontavano i sacerdoti di Madian. È possibile che essi ottenessero altre concessioni. Abbiamo già visto che il rito giudaico prescriveva certe limitazioni all'uso del nome di dio. Invece di Yahweh, si doveva dire Adonay. Sarebbe naturale introdurre tale imperativo nel nostro contesto, ma sarebbe una supposizione priva di qualunque appiglio. Com'è noto il divieto di usare il nome di dio è un antichissimo tabù. Non si comprende perché sia stato rinnovato proprio nella legislazione giudaica; non è escluso che ciò accadde sotto l'influenza di un nuovo motivo. Non serve supporre che il divieto fosse rigorosamente osservato; rimase la libertà di usare il nome del dio Yahweh, per formare nomi personali teofori, ossia per combinazioni (*Iehohanan*, *Yehu*, *Yeshua*). Ma le cose stanno in un modo particolare riguardo a questo nome. È noto che la critica biblica ammette due fonti scritte dell'Esateuco. Queste sono designate con "J" e con "E", perché una usa il nome divino Jahvè (Yahweh), l'altra Elohim. È vero, Elohim, non Adonay, ma è sufficiente ricordare a questo proposito l'osservazione di

uno dei nostri autori: «I diversi nomi sono chiari indizi di dèi originariamente differenti»³⁰.

Abbiamo addotto il mantenimento della circoncisione come prova del fatto che quando fu fondata la religione a Qadesh fu raggiunto un compromesso. Il suo contenuto risulta dalle relazioni concordi che ne danno J ed E, che perciò a questo proposito risalgono a una fonte comune (tradizione scritta od orale). La tendenza principale era di dimostrare la grandezza e la potenza del nuovo dio Yahweh. Poiché la gente di Mosè dava tanto valore all'esperienza dell'esodo dall'Egitto, Yahweh doveva essere riconosciuto autore di questo atto di liberazione, e l'evento fu arricchito di ornamenti che resero manifesta la terribile maestà del dio vulcanico, come la colonna di fumo che si mutava di notte in colonna di fuoco, o il turbine che prosciugò temporaneamente il mare cosicché gli inseguitori annegarono al tornare delle acque. L'esodo dunque e la fondazione religiosa furono accostati, negando il lungo intervallo tra i due; anche il dono della legge si compì non a Qadesh, ma ai piedi della montagna di Dio sotto il segno di un'eruzione vulcanica. Ma tale presentazione dei fatti faceva grave torto alla memoria dell'uomo Mosè; era stato lui, e non il dio vulcanico, a liberare il popolo dall'Egitto. Gli era dovuta quindi una compensazione, che fu trovata trasferendo Mosè a Qadesh o al Sinai-Oreb e mettendolo al posto dei sacerdoti madianiti. Vedremo in seguito come questa soluzione soddisfacesse a un secondo, ineliminabile e urgente, fine. In tal modo si giunse, in un certo senso, a un accomodamento: fu concesso a Yahweh, che sedeva su una montagna nel Madian, di estendersi sino all'Egitto, e viceversa l'esistenza e l'attività di Mosè giunsero sino a Qadesh e al territorio a est del Giordano. Furono così fuse la sua persona e quella dell'altro successivo fondatore religioso, il genero del madianita Ietro, cui egli prestò il suo nome, Mosè. Ma relativamente alla persona di quest'altro Mosè non sappiamo dir nulla, tanto è oscurato dal primo, il Mosè egizio. Ameno che non si vogliano cogliere le contraddizioni, nel modo di caratterizzare Mosè, che si trovano nel testo biblico, ove Mosè è

dipinto spesso come autoritario, irascibile e persino violento, ma pure come il più mite e il più paziente degli uomini. E chiaro che queste ultime qualità sarebbero servite poco al Mosè egizio, che si proponeva insieme al suo popolo di compiere imprese così grandi e ardue; forse appartenevano all'altro, al madianita. Credo sia legittimo separare di nuovo le due figure, e supporre che il Mosè egizio non si sarebbe mai trovato a Qadesh e non avrebbe mai udito il nome di Yahweh, e che il Mosè madianita non sarebbe mai stato in Egitto e non avrebbe saputo nulla di Atòn. Per unire tra loro le due persone, la tradizione o la leggenda fu obbligata a portare il Mosè egizio a Madian, e abbiamo visto che in proposito circolava più di una spiegazione.

6.

Siamo pronti ancora una volta a sentirci dire di aver presentato la ricostruzione della storia più antica del popolo di Israele con eccessiva e infondata sicurezza. Tale critica non ci pesa troppo, poiché trova un'eco nel giudizio che noi stessi ci diamo. Sappiamo che il nostro edificio ha i suoi punti deboli, ma ha anche i suoi lati forti. Nell'insieme prevale in me la convinzione che valga la pena proseguire il lavoro nella direzione presa. Il testo biblico che abbiamo davanti contiene indicazioni storiche preziose, anzi inestimabili, le quali però furono deformate, sotto l'influenza di tendenze molto potenti e abbellite dai frutti dell'invenzione poetica. Nel corso dei nostri sforzi abbiamo potuto finora individuare una di queste tendenze deformanti [*entstellenden Tendenzen*]. Tale ritrovamento ci mostra la strada da percorrere. Dobbiamo scoprire altre tendenze simili. Se troveremo i punti d'appoggio per scoprire le deformazioni che queste tendenze hanno prodotto, porteremo alla luce nuovi frammenti, posti al di sotto di quelli, del reale stato di cose.

In primo luogo, ascoltiamo dalla critica biblica cosa ci sappia dire delle origini dell'Esateuco (i cinque libri di Mosè e il libro di Giosuè,

che qui soli ci interessano)³¹. Come fonte scritta più antica abbiamo J, cioè lo Yahwista, di recente identificato nel sacerdote Ebiatar, contemporaneo del re Davide³². Un poco più tardi - non si sa di quanto - si colloca il cosiddetto Elohista, che appartiene al regno settentrionale³³. Dopo il tramonto del regno settentrionale nel 722, un sacerdote ebreo riunì sezioni di J e di E, aggiungendovi contributi personali. La sua compilazione viene designata come "JE". Nel settimo secolo fu aggiunto il Deuteronomio, il quinto libro, ritrovato - a quanto sembra - intero nel Tempio. All'epoca che segue la distruzione del Tempio (586, durante l'esilio e dopo il ritorno), fu compilato il rimaneggiamento noto come *Codice sacerdotale*; nel quinto secolo l'opera fu sottoposta alla sua ultima redazione e da allora non fu più sostanzialmente modificata³⁴.

La storia del re Davide e del suo tempo è molto probabilmente opera di un contemporaneo. È un'autentica storia scritta cinquecento anni prima di Erodoto, "padre della storia". È più semplice spiegarcela ammettendo, nel senso della nostra ipotesi, un'influenza egizia³⁵. Viene persino il sospetto che gli Israeliti del periodo più antico, cioè gli scribi di Mosè, non fossero estranei alla scoperta del primo alfabeto³⁶. Ovviamente non ci è possibile conoscere in quale misura le relazioni che narrano di epoche remote si rifacciano a precedenti documenti o a tradizioni orali, e quali intervalli di tempo intercorrano nei singoli casi tra un avvenimento e la sua fissazione per iscritto. Ma il testo che oggi ci troviamo di fronte è sufficientemente eloquente riguardo alle proprie vicissitudini. Da un lato, è stato sottoposto a rimaneggiamenti che, seguendo intenti segreti, lo hanno falsificato, mutilato, ampliato, sino a capovolgerne il senso; d'altro lato, è stata rivolta al testo una devozione piena di circospezione, preoccupata di conservarlo come era stato tramandato, senza badare se fosse coerente o si smentisse da sé. Così quasi ovunque vi sono state evidenti omissioni, fastidiose ripetizioni, palesi contraddizioni; indizi che ci rivelano cose che non si intendevano comunicare. Nella deformazione di un testo avviene qualcosa di simile a quanto accade nel caso di un delitto: la difficoltà

non sta nel compimento dell'azione criminosa, ma nell'occultamento delle tracce. Si potrebbe dare alla parola *Entstellung* [deformazione] il doppio senso che le spetta, sebbene oggi non se ne faccia uso. Non dovrebbe solo significare "alterare nella forma", ma anche "portare in un altro luogo", "spostare altrove". Per questo in molti casi di deformazione del testo possiamo immaginarci di trovare nascosto altrove il materiale soppresso e ripudiato, seppure modificato e avulso dal contesto. Ma non è sempre semplice riconoscerlo.

Le tendenze deformanti che ricerchiamo ebbero effetto di certo sulle tradizioni ancora prima che queste fossero messe per iscritto. Una di queste tendenze, forse la più forte di tutte, l'abbiamo già scoperta. Abbiamo detto che dopo aver istituito il nuovo dio Yahweh a Qadesh, emergeva la necessità di far qualcosa per glorificarlo. O per dirlo meglio: era necessario insediare, dargli spazio, cancellare le tracce di precedenti religioni. Sembra che ciò riuscì in pieno per quanto riguarda la religione delle tribù già stanziare, dal momento che non ne sentiamo più parlare. Non era altrettanto facile ottenere tale risultato con i reduci dall'Egitto, che non si lasciavano privare dell'esodo, dell'uomo Mosè e della circoncisione. Erano stati dunque in Egitto, ma l'avevano di nuovo lasciato, e d'ora in avanti ogni traccia dell'influsso egizio doveva essere negata. L'uomo Mosè fu eliminato spostandolo a Madian e a Qadesh e fondendolo con il sacerdote di Yahweh fondatore della religione. La circoncisione, l'indizio più grave della dipendenza dall'Egitto, dovette essere conservata, ma non mancò il tentativo di separare tale usanza, al di là di ogni evidenza, dall'Egitto. Può essere concepito solo come dettato dall'intenzione di opporsi alle circostanze rivelatrici il passo dell'Esodo enigmatico, redatto in modo incomprensibile, in cui un giorno Yahweh si adirò con Mosè perché aveva trascurato la circoncisione, e la moglie madianita gli salvò la vita compiendo immediatamente l'operazione! Incontreremo presto un'altra invenzione per rendere innocua una testimonianza scomoda.

Non è possibile definire come intervento di una nuova tendenza,

ma piuttosto come continuazione di quella antica, gli sforzi, a volte evidenti, di negare con decisione che Yahweh fosse un dio nuovo, estraneo agli Ebrei. A tal fine sono introdotte le leggende dei patriarchi del popolo, Abramo, Isacco e Giacobbe. Yahweh assicura di essere già stato il dio di questi padri; ma egli stesso deve ammettere che non lo adoravano sotto questo nome³⁷.

Non dice però sotto quale altro nome. E qui c'è l'occasione per dare un colpo decisivo all'origine egizia dell'usanza della circoncisione: Yahweh l'ha già richiesta ad Abramo, l'ha posta come segno del patto tra sé e i discendenti di Abramo. Ma si trattava di una invenzione particolarmente maldestra. Se si distingue qualcuno dagli altri con un segno, e lo si predilige, si sceglie qualcosa che non si trova già negli altri, e non qualcosa che milioni di altri potrebbero allo stesso modo mostrare. Un israelita, trasferito in Egitto, avrebbe dovuto riconoscere tutti gli Egizi come fratelli del patto, come fratelli in Yahweh. È impossibile che fosse sconosciuto agli Israeliti che composero il testo biblico che la circoncisione era praticata in Egitto. Il passo di Giosuè citato da Eduard Meyer lo ammette senza dubbio, ma doveva essere comunque rinnegato ad ogni costo.

Non si può pretendere che costruzioni mitico-religiose pongano grande attenzione alla coerenza logica. Altrimenti il sentire popolare si sarebbe potuto scandalizzare per il comportamento di una divinità che conclude con gli antenati un patto con obbligazioni reciproche, e poi per secoli non si cura di quegli uomini, fin quando improvvisamente le viene in mente di tornare a manifestarsi ai loro discendenti. Ancora più insolita è l'idea che un dio d'improvviso "scelga" un popolo, indicandolo come suo popolo e dichiarandosi suo dio. Io credo che sia l'unico caso del genere nella storia delle religioni umane. Altrove dio e popolo sono indissolubilmente legati, sono sin dall'inizio una cosa sola; a volte si sente che un popolo si prende un altro dio, mai però che un dio si cerchi un altro popolo. Forse ci è più facile capire questo avvenimento unico se pensiamo alle relazioni tra Mosè e il popolo ebraico. Mosè si era abbassato sino agli Ebrei, ne aveva fatto il suo

popolo; essi erano il suo "popolo eletto"³⁸ .

L'introduzione dei patriarchi serviva anche a un altro scopo. Essi erano vissuti in Canaan, la loro memoria era legata a determinati luoghi del paese. E possibile che in origine fossero essi stessi eroi cananei o figure divine locali, che gli Israeliti immigrati introdussero arbitrariamente nella loro preistoria. Quando ci si appellava ad essi, in certo qual modo, si affermava la propria origine autoctona e ci si premuniva contro l'odio che attirava il conquistatore straniero. Era una mossa abile, quasi che il dio Yahweh restituisse agli Ebrei solamente ciò che i loro avi avevano posseduto nel tempo.

Nelle aggiunte tardive al testo biblico si affermò il proposito di evitare la menzione di Qadesh. Il luogo in cui la religione era stata fondata fu fissato per sempre nella montagna divina Sinai- Oreb. Non è chiaramente identificabile il motivo di ciò; forse non si voleva far riferimento all'influsso di Madian. Ma tutte le deformazioni posteriori, specialmente quelle del periodo del cosiddetto *Codice sacerdotale*, hanno un altro scopo. Non era più necessario modificare notizie di avvenimenti secondo il senso che si desiderava dar loro, poiché ciò era stato già fatto da tempo. Ci si sforzò invece di spostare all'indietro nel tempo comandamenti e istituzioni del presente, fondandoli di regola nella legislazione mosaica, in modo tale da far derivare da essa la loro pretesa di essere considerati santi e vincolanti. Per quanto falso fosse il quadro del passato che ne risultava, tal modo di procedere non è privo di una certa giustificazione psicologica. Esso rifletteva il fatto che nel corso di tutto questo tempo - dall'esodo dall'Egitto sino alla fissazione del testo biblico sotto Esdra e Neemia passarono circa ottocento anni - la religione di Yahweh aveva assunto una forma che la rendeva nuovamente conforme, forse persino identica alla religione originaria di Mosè.

E questo è il risultato essenziale, il contenuto fatale della storia religiosa ebraica.

7.

Fra tutti gli avvenimenti della preistoria che, in seguito, i poeti, i sacerdoti e gli storici si accinsero a rimaneggiare, ne spiccava uno che doveva necessariamente essere soppresso per impellenti e ottimi motivi umani. Si trattava dell'uccisione del grande condottiero e liberatore Mosè, che Sellin ha scoperto dalle allusioni trovate nei Libri dei Profeti. Non si può dire che la proposta di Sellin sia fantasiosa, anzi è quanto meno verosimile. Mosè, che proveniva dalla scuola di Ekhnatòn, usava metodi non diversi da quelli del re: dava ordini, imponeva al popolo la sua fede³⁹. Forse la dottrina di Mosè era ancora più intransigente di quella del suo maestro; egli non aveva bisogno di continuare a riferirla al dio solare, poiché la scuola di On non aveva alcun significato per il suo popolo straniero. Mosè e Ekhnatòn incontrarono il medesimo destino, il destino che attende tutti i despoti illuminati. Il popolo ebraico di Mosè era tanto poco in grado di sopportare una religione così altamente spiritualizzata, di trovare in ciò che essa offriva il soddisfacimento dei propri bisogni, quanto lo erano gli Egizi della diciottesima dinastia. In entrambi i casi accadde la stessa cosa, coloro che si sentivano tenuti sotto tutela e sminuiti si ribellarono e gettarono via il fardello della religione loro imposta. Ma mentre i docili Egizi attesero finché il destino li sbarazzò della sacra persona del faraone, i selvaggi Semiti presero il destino nelle loro mani e tolsero di mezzo il tiranno⁴⁰.

E neppure si può affermare che il testo biblico che è stato conservato non ci prepari a una simile fine di Mosè. Il resoconto concernente la "migrazione attraverso il deserto" - che può corrispondere ai tempi della dominazione di Mosè - include una serie di gravi ribellioni contro la sua autorità, le quali anche, conformemente all'ordine di Yahweh, furono punite e soffocate nel sangue. Si può immaginare con facilità che una di tali insurrezioni abbia avuto un esito diverso da quello che il testo vuol farci intendere. È narrata nel testo anche l'apostasia del popolo dalla nuova religione,

sia pure in forma di episodio. È la storia del vitello d'oro, nella quale, con abile sotterfugio, la rottura delle Tavole della Legge, che deve essere intesa simbolicamente ("ha infranto la legge"), è attribuita a Mosè e motivata dalla sua violenta indignazione.

Venne un tempo in cui il popolo si pentì dell'uccisione di Mosè e cercò di dimenticarla. Di certo ciò accadde al momento dell'incontro di Qadesh. Ma avvicinando la data dell'esodo a quella della fondazione religiosa nell'oasi e facendo partecipare ad essa Mosè invece dell'altro fondatore, non solo si soddisfecero le pretese della gente di Mosè, ma venne negato anche con successo il fatto penoso della sua fine violenta. In realtà è del tutto inverosimile che Mosè potesse prender parte agli avvenimenti di Qadesh, pur ammettendo che la sua vita non fosse stata troncata.

Dobbiamo tentare qui di chiarire le relazioni temporali tra questi avvenimenti. Abbiamo collocato l'esodo dall'Egitto nel periodo che segue l'estinzione della diciottesima dinastia (1350). Esso avvenne o allora, o poco dopo, poiché i cronisti egizi hanno computato gli anni successivi di anarchia nel regno di Haremhab, il quale pose fine all'anarchia, e regnò sino al 1315. Il più prossimo - ma anche unico - punto di riferimento cronologico è dato dalla stele del faraone Merenptah (1225-1215 a.C.), che si vanta della vittoria su Isiraa (Israele) e la distruzione dei suoi campi (?). L'uso di tale iscrizione è purtroppo dubbio, in quanto potrebbe valere come dimostrazione che a quel tempo tribù israelitiche si erano già insediate a Canaan⁴¹. Eduard Meyer conclude, a giusto titolo, da questa stele che Merenptah non poteva essere stato il faraone dell'esodo, come prima in generale si ammetteva. L'esodo deve appartenere a un'epoca anteriore. La questione di sapere chi fu il faraone dell'esodo ci pare affatto oziosa. Non vi fu un faraone dell'esodo perché questo cadde in un interregno. Ma anche sulla possibile data dell'unione e dell'accoglimento della nuova religione a Qadesh, la scoperta della stele di Merenptah non getta alcuna luce. Questi avvenimenti ebbero luogo tra il 1350 e il 1215 a.C., questo è tutto quello che noi possiamo dire con certezza.

All'interno di questi cento anni, noi pensiamo che l'esodo deve essere stato assai prossimo alla prima data, gli avvenimenti di Qadesh non devono essere troppo lontani dalla seconda. La maggior parte di questo periodo preferiamo riservarla all'intervallo tra i due eventi. Infatti abbiamo bisogno di un periodo abbastanza lungo perché, dopo l'uccisione di Mosè, le passioni tra i reduci si acquietino e l'influsso della gente di Mosè, i Leviti, divenne così importante da richiedere il compromesso di Qadesh. Due generazioni, sessantanni, potrebbero essere all'incirca sufficienti, ma lo sono a malapena. Ciò che si deduce dalla stele di Merenptah ci lascia troppo poco tempo, e poiché riconosco che nella nostra costruzione, qui proposta, una supposizione si fonda unicamente sull'altra, noi ammettiamo che tale discussione rivela un lato debole del nostro edificio. Purtroppo tutto ciò che riguarda l'insediamento del popolo ebraico a Canaan è così oscuro e confuso. Ci resta forse una via d'uscita: supporre che il nome di Israele sulla stele non si riferisca alle tribù di cui ci sforziamo di seguire le vicende e che più tardi si unirono nel popolo di Israele. Inoltre il nome di Habiru (Ebrei) fu trasferito a questo popolo, ma deriva dal periodo di Amarna.

Qualunque sia stata l'epoca in cui le tribù si unirono in nazione abbracciando una religione comune, tale avvenimento avrebbe potuto ben divenire un atto singolarmente indifferente agli occhi della storia del mondo. La nuova religione poteva essere travolta dal fluire degli eventi, Yahweh avrebbe potuto prender posto nella processione degli dèi passati immaginata da Flaubert, e avrebbero potuto andar "perdute", del suo popolo, tutte e dodici le tribù e non solo le dieci così a lungo cercate dagli Anglosassoni. Il dio Yahweh, al quale il Mosè madianita portava allora un nuovo popolo, non era verosimilmente un Essere preminente sotto alcun aspetto. Era un dio locale rozzo, di animo meschino, violento e assetato di sangue; aveva promesso ai suoi fedeli un paese "stillante latte e miele" e li aveva incitati a scacciare i suoi attuali abitanti e a "metterli a fil di spada". C'è da sorprendersi che, nonostante tutti i rimaneggiamenti delle narrazioni bibliche,

restino tanti elementi che ci permettono di riconoscerne l'essenza originaria. E neppure è certo che la sua religione fosse un vero monoteismo, che contestasse la divinità degli dèi di altri popoli. Probabilmente bastava che il proprio dio fosse più potente di ogni altro dio straniero. Se però ciò che accadde in seguito fu del tutto diverso da quello che ci si poteva attendere da questi inizi, la causa può essere rintracciata in un unico fatto. Il Mosè egizio aveva fornito a una parte del popolo un'altra rappresentazione -Q- di dio, assai più spirituale, l'idea di una divinità unica che abbracciava il mondo intero, ed era tanto omniaccogliente [*alliebend*] quanto onnipotente, la quale, contraria ad ogni cerimoniale e magia, proponeva agli uomini, come meta suprema, una vita vissuta secondo verità e giustizia. Infatti, per quanto incomplete possano essere le nostre informazioni sull'aspetto etico della religione di Atòn, non è irrilevante che Ekhnatòn nelle sue iscrizioni si autodefinisse come «vivente in Maat» (verità, giustizia)⁴². A lungo andare non ebbe alcuna importanza che, probabilmente dopo poco tempo, il popolo avesse rigettato l'insegnamento di Mosè e si fosse sbarazzato di lui. La *tradizione* rimase, e l'influenza di questa riuscì - sia pure solo gradualmente nel corso dei secoli -, là ove Mosè stesso aveva fallito. Il dio Yahweh ottenne un onore immeritato quando, a partire da Qadesh in poi, gli fu attribuita l'impresa della liberazione, compiuta da Mosè, ma questa usurpazione gli costò cara. L'ombra del dio di cui aveva preso il posto divenne più forte di lui; alla fine dell'evoluzione, dietro la sua essenza era apparsa quella del dio mosaico dimenticato. Non v'è dubbio che solo l'idea di quest'altro dio permise al popolo di Israele di sopravvivere a tutti i colpi del destino, e tale idea l'ha mantenuto in vita sino ad oggi.

Non è più possibile determinare quale parte ebbero i Leviti nella vittoria finale del dio mosaico su Yahweh. Essi si erano schierati dalla parte di Mosè in passato, quando era stato stipulato il compromesso di Qadesh, essendo ancor vivo il ricordo del signore di cui erano seguaci e conterranei. Nel corso dei secoli seguenti si erano fusi con il popolo o con il clero, e ufficio principale dei sacerdoti era divenuto quello di

sviluppare e sorvegliare i riti e inoltre di preservare le sacre scritture rimaneggiandole ai propri fini. Ma i sacrifici e tutto il cerimoniale non erano, in fondo, solo magia e stregoneria, le pratiche stesse che l'antico insegnamento di Mosè aveva rigettato incondizionatamente? Sorse dunque in mezzo al popolo una serie ininterrotta di uomini, non legati a Mosè per discendenza, ma mossi dalla grande e potente tradizione che era cresciuta gradualmente nell'oscurità: e questi uomini, i profeti, annunciarono instancabilmente l'antica dottrina mosaica, secondo cui la divinità disdegna i sacrifici e le cerimonie e chiede solamente fede e una vita vissuta secondo verità e giustizia (*Maat*). Gli sforzi dei profeti ebbero un successo duraturo; gli insegnamenti con cui ristabilivano l'antica fede divennero contenuto permanente della religione ebraica. Per il popolo ebraico è di per sé un onore aver conservato tale tradizione e aver generato uomini che le hanno dato voce, seppure il primo impulso [*Anregung*] era venuto dall'esterno, da un grande straniero.

Non mi sentirei sicuro di questa esposizione se non potessi fare appello al giudizio di altri cultori della materia, i quali hanno la mia stessa opinione riguardo all'importanza di Mosè per la storia religiosa ebraica, pur non riconoscendo la sua origine egizia. Sellin, ad esempio, afferma:

Dobbiamo dunque rappresentarci *a priori* l'autentica religione di Mosè - la fede in un unico Dio morale da lui annunciato - come patrimonio, da allora, di una ristretta cerchia del popolo. *A priori*, non possiamo aspettarci di ritrovarla nel culto ufficiale, nella religione dei sacerdoti, nelle credenze del popolo. Possiamo solo confidare, *a priori*, che talora, ora qui ora là, una scintilla si levi di nuovo dal fuoco spirituale che un giorno egli accese e che le sue idee non siano estinte, ma che qui e là silenziosamente abbiano influenzato le credenze e i costumi, perché prima o poi, in virtù di particolari esperienze o di personalità particolarmente penetrate del suo spirito, ancora una volta non escano alla luce con forza accresciuta e guadagnino la fiducia delle masse popolari. E da quest'angolo di visuale che, *a priori*, va considerata la storia dell'antica religione israelitica. Chi volesse ricostruire la religione mosaica lasciandosi guidare dalla religione così com'era, secondo i documenti storici, nella vita popolare dei primi

cinque secoli in Canaan, commetterebbe il più grave errore metodologico⁴³.

E ancora più chiaramente Volz. Egli ritiene che «l'opera altissima di Mosè, in un primo tempo, fu capita e messa in pratica solo in modo debole e in misura esigua, finché nel corso dei secoli toccò sempre più i cuori e infine trovò nei grandi profeti quell'affinità spirituale che permise di continuare l'opera del Solitario»⁴⁴.

Con ciò mi sembra di essere giunto al termine del mio lavoro, che aveva il solo scopo di collocare la figura di un Mosè egizio nel contesto della storia ebraica. Per esprimere nella forma più breve le nostre conclusioni: alle ben note dualità di questa storia - *due* masse di popoli che concorrono a formare la nazione, *due* regni in cui tale nazione si scinde, *due* nomi divini nelle fonti scritte della Bibbia - ne aggiungiamo due nuove: *due* fondazioni religiose, la prima rimossa [*verdrängt*] dalla seconda e tuttavia poi riapparsa vittoriosamente alle sue spalle, due fondatori religiosi, che entrambi portavano lo stesso nome Mosè, le cui personalità occorre distinguere l'una dall'altra. E tutte queste dualità sono una conseguenza necessaria della prima, del fatto che una parte del popolo ebbe un'esperienza da considerarsi traumatica, da cui l'altra componente restò immune. Oltre a ciò, vi sarebbero ancora molte cose da discutere, da spiegare, da sostenere. Solo allora sarebbe realmente giustificato l'interessamento per il nostro studio puramente storico. In cosa consista la vera natura di una tradizione e su cosa si basi il suo particolare potere, come sia innegabile l'influsso personale di alcuni grandi uomini sulla storia mondiale, quale delitto contro la grandiosa varietà della vita umana commetta chi pretende di riconoscere soltanto i motivi provocati dai bisogni materiali, da quali fonti alcune idee, e in particolar modo le idee religiose, traggano la forza per soggiogare sia gli individui che i popoli: studiare tutto questo nel caso particolare della storia ebraica sarebbe un'impresa affascinante. Una tale continuazione del mio lavoro andrebbe a ricongiungersi con le tesi che ho messo per iscritto, venticinque anni fa, in *Totem e tabù* [1912-13]. Ma non confido di avere

più la forza per una simile impresa.

NOTE

¹ «Imago», vol. 23 (I), 1937.

² Non abbiamo idea del numero di coloro che parteciparono all'esodo.

³ «*The first individual in human history* » [Il primo individuo della storia umana] lo definisce J.H. Breasted nella sua *History of Egypt*, London 1906, p. 356.

⁴ Seguo qui soprattutto le descrizioni di Breasted nella citata *History of Egypt* e in *The Dawn of Conscience*, London 1934, e le pagine sull'argomento della *Cambridge Ancient History*, vol. 2, Cambridge 1924.

⁵ Forse la stessa Nefertiti, sposa diletta di Amenofi.

⁶ Breasted, *History of Egypt*, cit., p. 360: «Ma per quanto evidente possa essere la provenienza da Eliopoli della nuova religione di Stato, non si trattava semplicemente di un'adorazione del Sole; la parola Atòn era usata al posto dell'antica parola per "dio" (nuter) e il dio è chiaramente distinto dal Sole materiale». E in *The Dawn of Conscience*, cit., p. 279: «[...] è evidente che ciò che era deificato dal re era la forza con cui il Sole faceva sentire la sua presenza sulla Terra». Analoga è l'opinione di A. Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin 1905, p. 66, a proposito di una formula in onore del dio: «si tratta di [...] parole destinate a esprimere con la massima astrattezza possibile il fatto che non è venerato l'astro, ma l'essere che in esso si manifesta».

⁷ Breasted, *History of Egypt*, cit., p. 374.

⁸ Seguo per questo nome l'ortografia inglese (invece di Akhenatòn).

Il nuovo nome del re significa pressappoco la stessa cosa del suo nome precedente: «Il dio è contento». Cfr. il nostro Gotthold [dio è propizio], Gottfried [dio è placato].

⁹ Lì fu trovata nel 1887 la corrispondenza, così importante per la conoscenza storica, tra i re egizi e i loro amici e vassalli d'Asia.

¹⁰ Breasted, *History of Egypt*, cit., p. 363.

¹¹ Secondo A. Weigall, *The Life and Times of Akhnatòn* (London 1922), pp. 120 sgg., Ekhnatòn non voleva sentire parlare dell'inferno, dai cui terrori bisognava difendersi con innumerevoli formule magiche. «Ekhnatòn gettò tutte queste formule nel fuoco. Ginn, spettri, spiriti, mostri, semidei, demoni e lo stesso Osiride con tutta la sua corte furono dati alle fiamme e ridotti in cenere».

¹² «Ekhnatòn non permise di scolpire alcuna immagine di Atòn. Il vero Dio, diceva il re, non aveva forma; e tenne fede a questa opinione per tutta la vita».

¹³ Erman, *op. cit.*, p. 70: «Non si fece più parola di Osiride e del suo regno». Breasted, *The Dawn of Conscience*, cit.: «Osiride è del tutto ignorato. Non è mai menzionato in alcun documento di Ekhnatòn o nelle tombe di Amarna».

¹⁴ Solo pochi passi in Weigall, *op. cit.*, pp. 12 e 19: «Il dio Atum, che designava Ra come Sole al tramonto, aveva forse la stessa origine di Atòn, in genere adorato nella Siria settentrionale»; e «una regina straniera col suo seguito poté pertanto sentirsi più attratta da Elio-poli che da Tebe».

¹⁵ Se procedo con la tradizione biblica in maniera così dispotica e arbitraria, invocandola a conferma laddove mi convenga, rigettandola senza esitazione laddove mi contraddice, sono consapevole di espormi a una critica severa di metodo e di indebolire la forza probante delle mie argomentazioni. Ma non ho altro modo di trattare un materiale la cui attendibilità – lo si sa con esattezza – è stata gravemente compromessa dall'influsso di tendenze deformanti. Spero di trovare in seguito qualche giustificazione, quando scopriremo le tracce dei motivi segreti che hanno condotto a ciò. Comunque non è possibile

giungere alla certezza e posso dire, del resto, che tutti gli altri autori hanno proceduto allo stesso modo.

¹⁶ Se Mosè era un alto ufficiale, è ancor più semplice comprendere perché divenne il condottiero degli Ebrei; se era un sacerdote, è naturale che pensasse a fondare una religione. In entrambi i casi stava continuando la sua precedente professione. Un principe della casa reale poteva essere, con facilità, sia governatore che sacerdote. Nel racconto di Giuseppe Flavio (*Antichità giudaiche*), il quale accetta la leggenda dell'esposizione, ma sembra conoscere altre tradizioni oltre a quella biblica, Mosè conduce vittoriosamente, come generale egizio, una campagna militare in Etiopia.

¹⁷ L'esodo cadrebbe così all'incirca un secolo prima di quanto è supposto dalla maggior parte degli storici, che lo collocano durante la diciannovesima dinastia sotto Merenptah. O forse poco più tardi, poiché le cronache ufficiali sembrano includere l'interregno nel regno di Haremhab.

¹⁸ Erodoto, che visitò l'Egitto intorno al 450 a.C., nel resoconto del suo viaggio attribuisce al popolo egizio una caratteristica che mostra una sorprendente somiglianza con aspetti ben noti del tardo giudaismo: «Sono, da ogni punto di vista, più religiosi di tutti gli altri uomini, da cui si distinguono anche per parecchie usanze. Così, per la circoncisione, che furono i primi a introdurre per ragioni di pulizia; inoltre per il loro onore per i maiali, che di certo è legato al fatto che Seth, sotto forma di nero verro, ferì Oro; e infine e soprattutto per il rispetto per le vacche, che essi mai mangerebbero o sacrificherebbero, perché questo offenderebbe Iside dalle corna di vacca. Per questo nessun egizio e nessuna egizia bacerebbe un greco o userebbe il suo coltello per lo spiedo o il suo paiolo o mangerebbe carne di bue, per sé puro, che fosse stata tagliata con un coltello greco [...] guardano dall'alto in basso con ristretta arroganza gli altri popoli, che non sono puliti e non stanno vicini come loro agli dèi» (da Erman, *op. cit.*, p. 181).

¹⁹ Lo stesso aneddoto, in forma leggermente diversa si trova anche in Giuseppe Flavio [*Antichità giudaiche*].

²⁰ E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle 1906, pp. 60 sgg.

²¹ In alcuni passi del testo biblico si parla ancora di Yahweh che discende dal Sinai a Meribah-Quadesh.

²² E. Meyer, *op. cit.*, p. 38 e 58.

²³ Ivi, p. 449.

²⁴ Ivi, p. 451.

²⁵ Ivi, p. 49.

²⁶ Ivi, p. 72.

²⁷ Ivi, p. 47.

²⁸ E. Sellin, *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1922.

²⁹ Tale supposizione ben s'accorda con quanto dice Yahuda a proposito dell'influsso egizio sulla letteratura ebraica primitiva. Vedi A.S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch in ihrem Beziehungen zum Ägyptischen*, Berlin 1929.

³⁰ Gressmann, *op. cit.*, p. 54.

³¹ *Encyclopaedia Britannica*, XI ed., 1910, vol. 3, voce *Bible*.

³² Si veda E. Auerbach, *Wüste und Gelobtes Land*, Berlin 1932, vol. I.

³³ *Yahwista e Elohist* furono per la prima volta distinti nel 1753 da Astruc.

³⁴ È accertato storicamente che la fissazione definitiva del prototipo ebraico fu opera della riforma di Esdra e Neemia nel quinto secolo a.C., dunque dopo l'esilio, sotto il dominio persiano che era benevolo verso gli Ebrei. Secondo i nostri calcoli erano trascorsi allora circa 900 anni dalla comparsa di Mosè. In questa riforma furono presi seri provvedimenti per assicurare la santità del popolo intero; la separazione dai popoli circostanti fu resa effettiva col divieto di matrimoni misti; il Pentateuco, il vero libro della legge, fu portato alla forma definitiva e fu compiuto il rimaneggiamento conosciuto col nome di *Codice sacerdotale*. Ma sembra certo che la riforma non introdusse nuove finalità, ma accolse e rafforzò sollecitazioni

preesistenti.

³⁵ Si veda Yahuda, *op. cit.*

³⁶ Se essi erano soggetti al divieto che riguardava le immagini, avevano un motivo per abbandonare la scrittura ideografica dei geroglifici, adattando i suoi segni scritti a esprimere una nuova lingua. Cfr. Auerbach, *op. cit.*, p. 142.

³⁷ Le limitazioni poste all'uso di questo nuovo nome non divengono con questo più comprensibili, ma anzi più sospette.

³⁸ Indubbiamente Yahweh era un dio vulcanico. Per gli abitanti dell'Egitto non v'era occasione alcuna di adorarlo. Di certo non sono il primo a essere colpito dalla consonanza del nome Yahweh con la radice dell'altro nome divino *Iu-piter* (*Io-vis*). Il nome *Iehohanan*, composto usando l'abbreviazione del Yahweh ebraico (all'incirca Gotthold e Hannibal, l'equivalente punico), è divenuto nelle forme *Johann*, *John*, *Jean*, *Juan* il nome preferito della cristianità europea. Quando gli italiani lo rendono con *Giovanni* e chiamano *giovedì* un giorno della settimana, mettono di nuovo in risalto una somiglianza che forse non significa nulla, o forse moltissimo. Qui si aprono prospettive ampie, ma anche molto incerte. Sembra che i paesi del bacino orientale del Mediterraneo in quei secoli oscuri e difficilmente accessibili alla ricerca storica fossero lo scenario di frequenti e violenti eruzioni vulcaniche, che dovevano suscitare la più forte impressione sugli abitanti. Evans suppone che anche la distruzione definitiva del palazzo di Minosse a Cnosso sarebbe stata conseguenza di un terremoto. A Creta, a quel tempo, come probabilmente in tutto il mondo dell'Egeo, si adorava la grande divinità materna. Il fatto che ci si accorse che essa non era in grado di proteggere la sua casa dagli assalti di una potenza più forte poté essere una delle cause per cui dovette cedere il posto a una divinità maschile, e in tal caso il dio vulcanico era il primo ad averne il diritto. Zeus, in fondo, è pur sempre lo "scuotitore della Terra". Non ci sono molti dubbi che in quei tempi oscuri le divinità materne furono sostituite con dèi maschili (che forse originariamente erano i figli?). Particolarmente interessante è la sorte di

Pallade Atena, che di certo era la forma locale della divinità materna e fu ridotta a figlia del sovvertimento religioso, privata della propria madre ed esclusa dalla maternità perché costretta a rimanere vergine.

³⁹ A quei tempi era quasi impossibile un altro modo di influenzare.

⁴⁰ È davvero degno di nota quanto poco si senta parlare, nel corso della plurimillenaria storia egizia, di cacciate violente o uccisioni di faraoni. Un paragone con la storia assira, ad esempio, non fa altro che accrescere questo stupore. Naturalmente ciò può dipendere dal fatto che la storia scritta dagli Egizi serviva esclusivamente a scopi ufficiali.

⁴¹ Eduard Meyer, *Die Israeliten*, cit., p. 222.

⁴² I suoi inni pongono l'accento non soltanto sull'universalità e unicità di dio, ma anche sulla sua amorevole sollecitudine per tutte le creature; invitano a gioire della natura e a goderne la bellezza. Cfr. Breasted, *The Dawn of Conscience*, cit.

⁴³ Sellin, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁴ Volz, *Mose: ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der Israelitischen Religion*, Tübingen 1907, p. 64.

III. Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica

PARTE PRIMA

Prima avvertenza (marzo 1938)

Con la temerarietà di chi ha poco o nulla da perdere mi accingo per la seconda volta a infrangere un proposito ben fondato e a far seguire ai due saggi su Mosè in «Imago» (vol. XXII, fasc. 1 e 2) la parte finale che avevo trattenuto. Concludevo con l'assicurazione di sapere che le mie forze non sarebbero state sufficienti, con ciò intendendo naturalmente l'indebolimento delle facoltà creative che sopraggiunge con l'età avanzata¹, ma pensando anche a un altro ostacolo.

Viviamo in un tempo assai singolare. Ci rendiamo conto con stupore che il progresso ha stretto un patto con la barbarie. Nella Russia sovietica si è cominciato a elevare a forme di vita migliori circa cento milioni di persone costrette nella repressione. Si è stati abbastanza temerari da sottrarre loro l'"oppio" della religione e tanto savi da accordare loro una ragionevole misura di libertà sessuale, ma al contempo li si è assoggettati alla più crudele coercizione privandoli a forza di ogni possibile libertà di pensiero. Con violenza analoga il popolo italiano viene educato al senso dell'ordine e del dovere. Vedendo, nel caso del popolo tedesco, che la ricaduta in una barbarie quasi preistorica può verificarsi anche senza il sostegno di idee progressiste, ci si sente sollevati da una preoccupazione opprimente. Comunque la situazione ha assunto una piega tale che oggi le democrazie conservatrici sono divenute le custodi del progresso civile e che stranamente proprio l'istituzione della Chiesa cattolica oppone una forte resistenza alla diffusione di un simile pericolo per la civiltà:

proprio la Chiesa, sinora implacabile nemica della libertà di pensiero e del progresso verso la conoscenza della verità!

Viviamo qui in un paese cattolico dietro lo scudo protettivo di questa Chiesa senza sapere per quanto esso reggerà. Ma finché durerà, abbiamo naturalmente delle remore a fare qualcosa che possa risvegliare l'inimicizia della Chiesa. Non è codardia, ma prudenza, il nuovo nemico rispetto al quale vogliamo evitare di porci a servizio è più pericoloso dell'antico con il quale abbiamo già imparato a trattare. La ricerca psicoanalitica che coltiviamo è in ogni caso oggetto di un'attenzione diffidente da parte del cattolicesimo. Non diremo che ciò avvenga senza ragione. Quando il nostro lavoro ci conduce a un risultato che riduce la religione a una nevrosi dell'umanità e che ne spiega il potere straordinario nella stessa maniera della coazione nevrotica dei nostri singoli pazienti, siamo certi di attirarci la più aspra indignazione da parte dei poteri dominanti nel nostro paese. Non che avremmo da dire qualcosa di nuovo, qualcosa che non abbiamo già detto in maniera abbastanza chiara da un quarto di secolo, ma da allora è stato dimenticato, e non può rimanere senza effetto se oggi lo ripetiamo e lo chiariamo alla luce di un esempio valido per tutte le fondazioni religiose. Probabilmente ciò avrebbe come conseguenza che l'esercizio della psicoanalisi ci sarebbe vietato. Quei metodi violenti di repressione non sono affatto estranei alla Chiesa, piuttosto essa percepisce come un'invasione nei suoi privilegi che anche altri se ne servano. Ma la psicoanalisi, che nel corso della mia lunga vita è arrivata ovunque, non ha ancora altra dimora che le sarebbe più preziosa della stessa città in cui essa è nata e cresciuta.

Non soltanto credo, ma so per certo che per via di quest'altro ostacolo, per via del pericolo esterno, deciderò di astenermi dal pubblicare l'ultima parte del mio studio su Mosè. Ho fatto un ulteriore tentativo per sgomberare il campo dalle difficoltà dicendo a me stesso che il mio timore era fondato su una sopravvalutazione della importanza della mia persona. E che probabilmente nelle sedi che contano ciò che volevo scrivere su Mosè e la religione monoteistica

sarebbe risultato del tutto indifferente. Ma non mi sento molto sicuro del mio giudizio al riguardo. Piuttosto mi sembra possibile che la cattiveria e il gusto per il sensazionale andranno a compensare ciò che mi manca quanto ad autorevolezza nel giudizio dei contemporanei. Dunque non renderò pubblico questo lavoro, ma ciò non vorrà dire che mi asterrò dallo scriverlo. Specialmente perché l'ho già redatto in una prima versione, due anni fa, sicché devo soltanto rimaneggiarlo e allegarlo ai due saggi già inviati in precedenza. Esso dovrà poi restare custodito, nascosto, sino a quando arrivi il tempo in cui possa rischiare di venire alla luce senza pericolo o sino a quando qualcuno che sarà giunto alle stesse conclusioni e opinioni possa dire a se stesso: «C'è stato già qualcuno che in tempi più bui aveva pensato proprio come te».

Seconda avvertenza (giugno 1938)

Le difficoltà del tutto singolari che hanno gravato su di me durante la stesura di questo studio legato alla persona di Mosè - scrupoli interiori, così come impedimenti [*Abhaltungen*] esteriori - comportano che questo terzo saggio conclusivo sia introdotto da due diverse premesse in reciproca contraddizione, che anzi si escludono a vicenda. Nel breve lasso di tempo fra le due, le circostanze esteriori dell'autore sono infatti mutate radicalmente. Allora vivevo con la protezione della Chiesa cattolica e con l'angoscia che mediante la pubblicazione del mio saggio avrei perso questa protezione, producendo l'effetto del divieto di lavorare per i seguaci e gli allievi della psicoanalisi in Austria. E poi all'improvviso è arrivata l'invasione tedesca; il cattolicesimo si è dimostrato, per dirla con parole bibliche, una "canna al vento". Nella certezza che ora sarei stato perseguitato non solo per il mio modo di pensare ma anche a causa della mia "razza", assieme a molti amici ho lasciato la città che sin dalla prima infanzia per settantotto anni era stata la mia patria.

Nella bella, libera, magnanima Inghilterra ho trovato l'accoglienza più amichevole. Ora vivo qui, ospite ben visto, respiro liberamente perché mi è stata tolta di dosso quella pressione e perché posso di nuovo parlare e scrivere - quasi dicevo: pensare - come voglio e devo. Ora mi arrischio a portare davanti al pubblico l'ultima parte del mio lavoro.

Non più impedimenti [*Abhaltungen*] esteriori, o almeno non tali da doversi tirare indietro spaventati. Nelle poche settimane del mio soggiorno qui ho ricevuto un gran numero di segni di benvenuto da parte di amici che si sono rallegrati della mia presenza, da parte di sconosciuti e persino di estranei che vogliono solamente esprimere la loro contentezza per il fatto che ho trovato libertà e sicurezza. E sono anche arrivate, con una frequenza sorprendente per uno straniero, lettere di altro genere che si preoccupavano per la salvezza della mia anima e volevano indicarmi le vie di Cristo e illuminarmi circa il futuro di Israele.

La brava gente che mi ha scritto così probabilmente non sa molto di me; ma quando questo lavoro su Mosè sarà conosciuto in traduzione fra i miei nuovi concittadini, mi aspetto di perdere presso molte altre persone non poche delle simpatie che ora mi dimostrano.

Delle difficoltà interiori, rivolgimento politico e cambio di residenza non potevano modificare nulla. Come prima mi sento insicuro di fronte al mio lavoro, mi manca la coscienza di quell'unità e di quella coappartenenza [*Zusammengehörigkeit*] che devono sussistere fra l'autore e la sua opera. Ciò non significa certo che mi manchi la convinzione della giustezza del risultato cui sono giunto, convinzione che ho acquisito già un quarto di secolo fa quando scrissi il libro *Totem e tabù*, nel 1912, e da allora essa si è soltanto rafforzata. Sin da allora non ho più dubitato che i fenomeni religiosi vadano intesi soltanto usando il modello dei sintomi nevrotici dell'individuo a noi familiari, come ritorni di processi da lungo tempo dimenticati, significativi, della storia primigenia [*Urgeschichte*] della famiglia umana; che essi debbano il loro carattere di coazione appunto a questa

origine, e che dunque in forza del loro contenuto di verità *storica* [*historisch*] abbiano effetto sulle persone. L'insicurezza mi si insinua solamente quando mi chiedo se sia riuscito a dimostrare questi princìpi per l'esempio, qui scelto, del monoteismo ebraico. Al mio spirito critico questo lavoro che prende le mosse dall'uomo Mosè pare una ballerina che cerca di tenersi in equilibrio sulla punta di un solo piede. Se non mi fossi potuto appoggiare all'interpretazione analitica del mito dell'esposizione e ricollegare, di qui, all'ipotesi di Sellin sulla fine di Mosè, tutto ciò non avrebbe potuto essere scritto. Comunque sia, il dado è tratto.

A. Il presupposto storico²

Lo sfondo storico degli eventi che hanno catturato il nostro interesse è dunque il seguente: mediante le conquiste della diciottesima dinastia l'Egitto è divenuto un impero. Il nuovo imperialismo si riflette nello sviluppo delle rappresentazioni religiose, se non dell'intero popolo, almeno della sua *élite* dominante e vivace intellettualmente. Sotto l'influsso dei sacerdoti del dio del Sole a On (Eliopoli), forse rafforzata da sollecitazioni provenienti dall'Asia, sorge l'idea di un dio universale Atòn, il quale non sia più limitato a un paese e a un popolo. Col giovane Amefi IV giunge al potere un faraone che non ha interesse maggiore se non quello di sviluppare questa idea di dio. Egli eleva la religione di Atòn a religione di Stato, grazie a lui il dio universale diviene l'*unico* dio; tutto ciò che si racconta di altri dèi è inganno e menzogna. Con grandiosa inflessibilità resiste a tutte le tentazioni del pensiero magico, rigetta l'illusione della vita dopo la morte, tanto cara in particolare agli Egizi. Presentando in modo sorprendente una più tarda teoria scientifica, riconosce nell'energia dell'irraggiamento solare la fonte di ogni vita sulla Terra e la venera come simbolo della potenza del suo dio. Si vanta della propria gioia per la creazione e della propria vita in Maat (verità e giustizia).

È il primo caso, e forse il più puro, di religione monoteistica nella storia dell'umanità; uno sguardo più profondo dentro le condizioni storiche e psicologiche del suo sorgere sarebbe di inestimabile valore. Ma si è fatto in modo che sulla religione di Atòn non potessero arrivarci troppe notizie. Già sotto i deboli successori di Ekhnatòn, crollò tutto ciò che egli aveva creato. La vendetta del clero da lui represso ora si scatenò contro la sua memoria, la religione di Atòn fu abolita, la residenza del faraone, stigmatizzato come sacrilego, distrutta e saccheggiata. Intorno al 1350 a.C. la diciottesima dinastia si estinse; dopo un periodo di anarchia il generale Haremhab, che regnò fino al 1315, ristabilì l'ordine. La riforma di Ekhnatòn sembrò un episodio destinato all'oblio.

Fin qui ciò che è accertato storicamente, e ora si inserisce la nostra continuazione ipotetica. Fra le persone che erano vicine a Ekhnatòn, c'era un uomo che si chiamava forse Tutmosi, come molti altri a quel tempo³ - dal nome non si coglie molto, se non che la sua seconda parte costitutiva doveva essere - *mose*. Egli occupava un'alta posizione, era convinto seguace della religione di Atòn, ma all'opposto del re arzigogolone, era energico e appassionato. Per quest'uomo la fine di Ekhnatòn e l'abolizione della sua religione significarono la fine di tutte le sue aspettative. Egli poteva rimanere a vivere in Egitto solamente come proscritto o come infedele. Forse in qualità di governatore della provincia di frontiera era venuto in contatto con una tribù semitica che era immigrata lì da alcune generazioni. Nella miseria della delusione e dell'isolamento, si rivolse a questi estranei, cercò presso di loro il risarcimento per le sue perdite. Li scelse come suo popolo, in loro cercò di realizzare il suo ideale. Dopo che ebbe lasciato con loro l'Egitto accompagnato dai suoi seguaci, li consacrò con il segno della circoncisione, diede loro leggi, li introdusse alle dottrine della religione di Atòn che gli Egizi avevano appena rigettato. Forse i precetti che quest'uomo Mosè diede ai suoi Ebrei erano ancora più scabri di quelli del suo signore e maestro Ekhnatòn, forse abbandonò anche l'appiglio al dio solare di On cui Ekhnatòn si era

ancora aggrappato.

Per l'esodo dall'Egitto dobbiamo fare riferimento al periodo dell'interregno dopo il 1350. Gli intervalli di tempo successivi sino al compimento dell'occupazione della Terra di Canaan sono particolarmente oscuri. Dal buio che il resoconto biblico ha lasciato o piuttosto creato qui, la ricerca storica odierna ha potuto trarre fuori due fatti. Il primo, scoperto da Ernst Sellin, è che gli Ebrei, secondo la stessa attestazione della Bibbia, testardi e indomiti verso il loro legislatore e capo, un giorno gli si rivoltarono contro, lo uccisero, e come già gli Egizi rifiutarono la religione di Atòn loro imposta. L'altro, dimostrato da Eduard Meyer, è che questi Ebrei tornati dall'Egitto successivamente si unirono ad altre stirpi a loro affini nel territorio fra la Palestina, la penisola del Sinai e l'Arabia e che lì, in una località ricca d'acqua detta Qadesh sotto l'influsso degli Arabi madianiti assunsero una nuova religione, l'adorazione del dio vulcanico Yahweh. Poco dopo erano pronti a fare irruzione nella Terra di Canaan come conquistatori.

Le relazioni temporali di entrambi questi eventi, l'uno rispetto all'altro, e rispetto all'esodo dall'Egitto, sono assai incerte. Il punto di riferimento storico più vicino è dato da una stele del faraone Merenptah (sino al 1215) la quale, nel resoconto sulle campagne in Siria e Palestina, cita fra i vinti "Israele". Se si prende la data di questa stele come *terminus ad quem*, per l'intero decorso dall'esodo in poi rimane circa un secolo (dopo il 1350 fino a prima del 1215). È però possibile che il nome di *Israele* non si riferisca ancora alle stirpi di cui seguiamo le sorti e che, in realtà, resti a disposizione un lasso di tempo più lungo. L'insediamento del più tardo popolo ebraico in Canaan certo non fu conquista dal decorso rapido, bensì un processo che si compì in più riprese e si estese per tempi più lunghi. Se ci liberiamo dalla limitazione imposta dalla stele di Merenptah, allora possiamo più facilmente stimare di una generazione (trent'anni) il periodo di Mosè⁴, poi lasciar passare almeno due generazioni, ma probabilmente di più, sino all'unione a Qadesh⁵; l'intervallo fra Qadesh e l'irruzione in Canaan può esser solo breve; la tradizione ebraica, come mostrato nel

saggio precedente, aveva buoni motivi per abbreviare l'intervallo fra esodo e fondazione della religione a Qadesh; nella nostra descrizione abbiamo l'interesse contrario.

Ma tutto ciò è ancora storiografia [*Historie*], tentativo di colmare le lacune della nostra conoscenza della storia [*Geschichtskennntnis*], in parte ripresa dal nostro secondo saggio in «Imago». Il nostro interesse segue le sorti di Mosè e delle sue dottrine, cui la rivolta degli Ebrei aveva posto fine soltanto apparentemente. Dal resoconto dello yahwista che fu redatto intorno all'anno 1000, ma certamente basato su attestazioni precedenti, abbiamo appreso che con l'unione e la fondazione della religione a Qadesh si mostrano i segni di un compromesso in cui i due contraenti possono ancora essere ben distinti. L'uno ebbe interesse soltanto a misconoscere la novità e l'estraneità del dio Yahweh e ad accrescerne la pretesa di essere venerato dal popolo; l'altro non volle sacrificargli i cari ricordi della liberazione dall'Egitto e della grandiosa figura del capo, Mosè, e nella nuova narrazione della preistoria gli riuscì anche di inserire sia quel fatto sia l'uomo, almeno di mantenere il segno esteriore della religione mosaica, la circoncisione, e forse di imporre certe limitazioni nell'uso del nuovo nome del dio. Abbiamo detto che i rappresentanti di queste pretese erano i discendenti della gente di Mosè, i Leviti, separati da poche generazioni dai contemporanei e connazionali di Mosè e ancora legati alla sua memoria da vivi ricordi. Le rappresentazioni ornate poeticamente che attribuiamo allo yahwista e al suo concorrente più tardo, l'elohi- sta, furono come i mausolei al di sotto dei quali la vera notizia di quelle cose primigenie, della natura della religione mosaica e della deposizione violenta del grande uomo, sottratta alla conoscenza [*Wissen*] delle generazioni più tarde, doveva al contempo trovare la sua pace eterna. E se abbiamo correttamente indovinato la sequenza dei fatti, essa non presenta null'altro di enigmatico; anzi avrebbe potuto ben significare la conclusione definitiva dell'episodio di Mosè nella storia del popolo ebraico.

Ora è singolare che invece non sia così, che gli effetti più intensi

di quella vicenda vissuta dal popolo dovessero emergere solo in seguito, introducendosi nella realtà gradatamente nel corso di molti secoli. Non è verosimile che, nel carattere, Yahweh si distinguesse molto dagli dèi dei popoli e delle stirpi circostanti; egli sicuramente fu in lotta con questi, come i popoli stessi disputavano fra loro, ma si può anche ammettere che a un adoratore di Yahweh di quei tempi venisse tanto poco in mente di negare l'esistenza degli dèi di Canaan, Moab, Amalek ecc. quanto quella dei popoli che in essi credevano.

L'idea monoteistica che era balenata con Ekhnatòn si era nuovamente oscurata e doveva restare nell'oscurità ancora per molto tempo. Reperti nell'isola di Elefantina, poco sotto la prima cateratta del Nilo, hanno fatto emergere la notizia sorprendente che là vi era una colonia militare ebraica insediatasi da secoli, nel cui tempio, oltre al dio principale Yahu, erano venerate due divinità femminili, di cui una chiamata Anat-Yahu. D'altra parte questi Ebrei erano tagliati fuori dalla madrepatria, e non avevano partecipato al suo sviluppo religioso; il governo imperiale persiano (quinto secolo) trasmise loro la notizia dei nuovi precetti culturali di Gerusalemme⁶. Tornando a tempi più antichi, possiamo dire che il dio Yahweh non aveva di certo alcuna somiglianza col dio mosaico. Atòn era stato pacifista come il suo rappresentante in Terra - o meglio il suo modello - il faraone Ekhnatòn, il quale rimase a guardare inerte mentre l'impero conquistato dai suoi avi si disgregava. Per un popolo che si accingeva all'occupazione violenta di nuovi insediamenti Yahweh era sicuramente più adatto. E tutto ciò che nel dio mosaico era degno di ammirazione in generale si sottraeva alla comprensione della massa primitiva.

Ho già detto - e in questo mi sono appellato volentieri alla concordanza con altri autori - che il fatto centrale dell'evoluzione della religione ebraica sarebbe stato che il dio Yahweh nel corso dei tempi perse i propri caratteri e acquisì una somiglianza sempre maggiore con l'antico dio di Mosè, Atòn. Di certo resterebbero differenze che a prima vista si tenderebbe a sopravvalutare, ma si possono spiegare

semplicemente. Atòn aveva cominciato a dominare in Egitto in un'epoca di benessere e di sicurezza del possesso, e anche quando l'impero cominciò a vacillare, i suoi adoratori avevano potuto tenersi lontani dagli elementi perturbatori e continuarono a tessere lodi e a gioire delle sue creazioni.

Il destino portò invece al popolo ebraico una serie di prove difficili e di esperienze dolorose, il suo dio divenne duro e severo, come rabbuiato. Egli continuò a mantenere il carattere del dio universale che governa su tutti i paesi e i popoli, ma il fatto che il suo culto era passato dagli Egizi agli Ebrei si manifestò nell'elemento aggiuntivo per cui gli Ebrei erano il suo popolo eletto i cui particolari obblighi avrebbero alla fine trovato particolare ricompensa. Non deve essere stato facile per il popolo conciliare la fede nella predilezione da parte del suo dio onnipotente con le tristi esperienze del suo destino infelice. Ma il popolo non si lasciò sviare, accrebbe il suo senso di colpa per soffocare i dubbi su dio, e forse alla fine fece ricorso alla "imperscrutabile volontà di dio", come fanno ancor oggi i devoti. Se era tentato di meravigliarsi che dio permettesse il compimento di atti violenti sempre nuovi con cui lo si sottometteva e maltrattava - le aggressioni di Assiri, Babilonesi, Persiani - riconobbe però la potenza di dio nel fatto che a loro volta tutti questi malvagi nemici furono sconfitti e i loro imperi dissolti.

Infine il tardo dio ebraico è divenuto simile al vecchio dio mosaico in tre punti importanti. Il primo e decisivo è che esso fu realmente riconosciuto come l'unico dio accanto al quale un altro era impensabile. Il monoteismo di Ekhnatòn fu preso sul serio da un intero popolo, anzi tale popolo si attaccò a questa idea al punto che essa divenne il contenuto principale della sua vita spirituale e non gli rimase alcun interesse per altro. Su questo furono concordi il popolo e il clero, il quale all'interno del popolo era divenuto dominante, ma mentre i sacerdoti esaurivano la loro attività perfezionando il cerimoniale per la venerazione del dio, si trovarono in contrasto con correnti troppo intense nel popolo che cercavano di far rivivere due

altre dottrine di Mosè sul suo dio. Le voci dei profeti non si stancarono di annunciare che il dio disprezzava cerimoniale e sacrifici ed esigeva solamente che si credesse in lui e si conducesse una vita in verità e giustizia. E quando lodavano la semplicità e la santità della vita nel deserto è certo che si trovavano sotto l'influsso dell'ideale mosaico.

È arrivato il momento di porre la questione se in generale sia necessario invocare l'influsso di Mosè per spiegare la configurazione finale della rappresentazione ebraica di Dio, o se non basti l'assunto di uno sviluppo spontaneo verso una più alta spiritualità nel corso di una civiltà [*Kulturleben*] che proseguì per secoli. Su tale possibile spiegazione che metterebbe fine a tutti i nostri enigmi ci sono da dire due cose. Primo, che essa non spiega nulla. Le medesime condizioni non hanno condotto il popolo greco, di certo assai dotato, verso il monoteismo, bensì verso l'allentamento della religione politeistica e all'inizio del pensiero filosofico. In Egitto il monoteismo si era affermato, per quanto possiamo comprendere, come effetto secondario dell'imperialismo, Dio era il riflesso del faraone che governava in modo illimitato un grande impero. Presso gli Ebrei le circostanze politiche erano assai sfavorevoli al passaggio dall'idea del dio esclusivo del popolo a quella del sovrano universale del mondo; e da dove arrivò a questa minuscola e impotente nazione la presunzione di spacciarsi per la creatura prediletta e prescelta del grande signore? Pertanto la questione dell'origine del monoteismo presso gli Ebrei resterebbe senza risposta, o ci si dovrebbe accontentare della risposta corrente, che non sia altro se non l'espressione del particolare genio religioso di questo popolo. Notoriamente il genio è incomprensibile e irresponsabile, e per questo non va chiamato in causa come spiegazione se non dopo che ogni altra soluzione abbia fallito⁷.

Inoltre ci imbattiamo nel fatto che è la stessa cronaca e scrittura storica ebraica a mostrarci la strada, quando afferma con la massima risolutezza, stavolta senza contraddirsi, che l'idea di un dio unico sarebbe stata portata al popolo da Mosè. Se vi è un'obiezione contro l'attendibilità di tale affermazione, è che la rielaborazione sacerdotale

del testo che ci sta davanti si riferisce fin troppo chiaramente a Mosè. Istituti come i precetti rituali, che indubbiamente appartengono a periodi più tardi, sono spacciati per comandamenti mosaici con la chiara intenzione di accrescerne l'autorità. Per noi ciò è certamente motivo di sospetto, ma non basta per un rifiuto. Giacché l'intento più profondo di un'esagerazione del genere è evidente. L'esposizione [Darstellung] sacerdotale dei fatti vuole creare un *continuum* fra il suo presente e l'età arcaica mosaica, vuole rinnegare proprio ciò che abbiamo indicato come il fatto più appariscente della storia religiosa ebraica, e cioè che fra la legislazione di Mosè e la successiva religione ebraica si apre una lacuna che immediatamente è stata colmata dal culto di Yahweh e solo più tardi lentamente è stata ricucita. Tale esposizione contesta questo processo con tutti i mezzi, benché la sua correttezza storica resista oltre ogni dubbio poiché nel trattamento particolare cui è stato sottoposto il testo biblico sono rimasti elementi in abbondanza che lo dimostrano. Il rimaneggiamento [Bearbeitung] sacerdotale ha tentato qui qualcosa di simile a quella tendenza deformante [entstellend] che del nuovo dio Yahweh fece il dio dei padri. Se teniamo conto di questo motivo del *Codice sacerdotale* ci diventa difficile non prestare fede all'affermazione che effettivamente Mosè stesso diede ai suoi Ebrei l'idea monoteistica. Trovarci concordi dovrebbe riuscirci facile perché sappiamo dire da dove venne a Mosè quest'idea, mentre i sacerdoti ebrei di certo non lo sapevano più.

Qui qualcuno potrebbe porre la domanda: quale vantaggio abbiamo facendo derivare il monoteismo ebraico da quello egizio? Con ciò il problema viene soltanto un po' spostato, e non sappiamo nulla di più della genesi dell'idea monoteistica. La relativa risposta è che non si tratta di una questione di utilità, ma di ricerca. E forse scoprendo l'andamento reale dei fatti impareremo qualcosa.

B. Periodo di latenza e tradizione

Abbiamo dunque fiducia che l'idea di un dio unico così come il rifiuto del cerimoniale con effetti magici e l'accento sull'esigenza etica, avanzata in nome del dio, furono davvero dottrine mosaiche che all'inizio non trovarono ascolto, ma che dopo il decorso di un lungo intervallo di tempo giunsero a effetto e alla fine si imposero in modo duraturo. Come deve spiegarsi un simile effetto ritardato e dove s'incontrano fenomeni analoghi?

Ciò che viene subito in mente è che essi non sono rari in ambiti molto diversi e che probabilmente si realizzano in modalità molteplici, più o meno facilmente comprensibili. Prendiamo ad esempio il destino di una nuova teoria scientifica com'è stata la dottrina darwiniana sull'evoluzione. All'inizio incontra un violento rifiuto, per decenni è violentemente avversata, ma basta non più di una generazione affinché essa sia riconosciuta come un grande passo avanti verso la verità. Lo stesso Darwin è riuscito a ottenere l'onore di una tomba o cenotafio a Westminster. Un caso del genere ha bisogno di poche spiegazioni. La nuova verità ha ridestato resistenze affettive [*affektive Widerstände*], queste possono esser difese mediante argomenti tesi a contestare le prove a favore della dottrina sgradita; la disputa delle opinioni esige un certo tempo, sin dall'inizio vi sono seguaci e oppositori, il numero così come il peso dei primi cresce sempre più sino a quando alla fine prendono il sopravvento; nel corso di tutta la disputa non è mai stato dimenticato di che cosa si tratti. Quasi non ci meravigliamo che l'intero decorso [*Ablauf*] abbia richiesto un tempo più lungo, e probabilmente non diamo abbastanza importanza al fatto che abbiamo a che fare con un processo della psicologia delle masse.

Trovare nella vita psichica [*Seeelenleben*] di un individuo un'analogia pienamente corrispondente a questo processo non presenta alcuna difficoltà. E il caso, ad esempio, in cui qualcuno viene a sapere qualcosa di nuovo che, in base a prove certe, dovrebbe riconoscere come verità e che però contrasta certi suoi desideri e

offende alcune convinzioni per lui preziose. Allora esiterà, cercherà motivi con i quali può mettere in dubbio la novità, e per un po' combatterà con se stesso, finché ammetterà alla fine: «E proprio così, benché io non lo accetti facilmente, benché mi sia penoso doverci credere».

Da ciò impariamo soltanto che c'è bisogno di tempo affinché il lavoro intellettuale dell'Io abbia superato obiezioni che sono mantenute da investimenti affettivi forti. La somiglianza fra questo caso e quello che ci sforziamo di comprendere non è molto grande.

L'esempio successivo cui ci rivolgiamo sembra che abbia ancor meno in comune con il nostro problema. Avviene che un uomo lasci apparentemente incolume il luogo in cui ha vissuto un pauroso incidente, ad esempio uno scontro ferroviario. Ma nel corso della settimana successiva sviluppa una serie di gravi sintomi psichici e motori che si possono far derivare soltanto dallo shock, da quello scossone o da qualsivoglia cosa sia accaduta in quell'occasione. Ora egli ha una "nevrosi traumatica" [*traumatische Neurose*]. È un fatto totalmente incomprensibile, dunque un fatto nuovo. Il tempo trascorso fra l'incidente e il primo affiorare dei sintomi si chiama "periodo di incubazione", con allusione evidente alla patologia delle malattie infettive. Siamo costretti ad accorgerci in un secondo momento che, nonostante la fondamentale differenza tra i due casi, in un punto concordano il problema della nevrosi traumatica e quello del monoteismo ebraico. Vale a dire in quel carattere che si potrebbe chiamare *latenza*. Secondo la nostra ferma supposizione, nella storia religiosa ebraica vi è appunto un lungo periodo dopo il distacco dalla religione di Mosè in cui non v'è traccia né dell'idea monoteistica, né del disprezzo per il cerimoniale, né dell'eccessiva accentuazione dell'elemento etico. In tal modo ci predisponiamo alla possibilità che la soluzione del nostro problema sia da ricercarsi in una particolare situazione psicologica.

Abbiamo già ripetutamente illustrato ciò che avvenne a Qade- sh quando le due parti di quello che più tardi sarebbe stato il popolo

ebraico si unirono per accogliere una nuova religione. Dalla parte di coloro che erano stati in Egitto i ricordi dell'esodo e della figura di Mosè erano ancora così forti e vivaci che richiedevano di essere raccolti in un resoconto sui tempi remoti. Probabilmente si trattava dei nipoti di persone che avevano conosciuto lo stesso Mosè e alcuni di loro si sentivano ancora egizi e portavano nomi egizi. Ma avevano buone ragioni per rimuovere il ricordo del destino toccato al loro capo e legislatore. Per gli altri era fondamentale il proposito di magnificare il nuovo dio e contestare la sua estraneità. Entrambe le parti avevano l'identico interesse a disconoscere che presso di loro vi fosse stata una religione più antica e quale ne fosse stato il contenuto. Così si attuò quel primo compromesso che probabilmente fu ben presto fissato per iscritto [*eine schriftliche Fixierung fand*]; la gente d'Egitto aveva portato con sé la scrittura e il piacere della scrittura storica, ma doveva passare ancora molto tempo prima che si riconoscesse che la scrittura storica doveva essere obbligata a inflessibile veridicità. In un primo tempo non si fece scrupolo di conformare i suoi resoconti ai bisogni e alle tendenze del momento, come se il concetto di falsificazione non fosse, per essa, ancora sorto. A causa di tali circostanze poté scaturire un contrasto fra il racconto scritto [*schriftlichen Fixierung*] e la trasmissione orale del medesimo materiale, la tradizione. Ciò che era stato omissso o modificato nella stesura scritta poteva benissimo esser mantenuto intatto nella tradizione. La tradizione era il complemento e al contempo la contraddizione della scrittura storica. Essa era meno soggetta all'influsso delle tendenze deformanti, probabilmente in alcune parti vi si sottraeva totalmente, e per questo poté essere più veritiera del resoconto fissato per iscritto. Ma la sua affidabilità era compromessa dal fatto di essere più instabile e indeterminata rispetto alla stesura scritta, esposta a molteplici modifiche e alterazioni quando era trasmessa da una generazione all'altra per comunicazione orale. Una tradizione del genere poteva avere esiti disparati. Ciò che dobbiamo aspettarci con ogni probabilità è che essa sia stata sopraffatta dalla stesura scritta, che accanto a questa essa non sia

riuscita ad affermarsi, che sia divenuta sempre più indistinta e sia caduta infine nell'oblio. Ma anche altri esiti sono possibili; uno di essi è che la tradizione stessa sia stata infine fissata per iscritto [*in einer schriftlichen Fixierung endet*], e andando avanti incontreremo ancora altre possibilità.

Riguardo al fenomeno della latenza nella storia religiosa ebraica di cui ci occupiamo, si fa avanti ora la spiegazione che le circostanze e i contenuti intenzionalmente rinnegati dalla storia scritta, per così dire ufficiale, in realtà non siano mai andati perduti. La loro conoscenza continuò a restar viva in tradizioni che si conservarono nel popolo. Secondo quanto ci è assicurato da *Sellin*, vi era una tradizione proprio sulla fine di Mosè che contraddiceva decisamente la versione ufficiale e si avvicinava molto di più alla verità. Lo stesso, possiamo supporre, accadde anche per altre cose che apparentemente scomparvero con Mosè, ossia per taluni contenuti della religione mosaica che erano considerati inaccettabili dalla maggior parte dei contemporanei di Mosè.

Ma il fatto curioso che incontriamo qui è che queste tradizioni, invece che indebolirsi col tempo, nel corso dei secoli divennero sempre più potenti, si introdussero nelle successive rielaborazioni della cronaca ufficiale e alla fine si mostrarono tanto forti da influire decisamente sul pensare e l'agire del popolo. Al momento ci restano ignote le condizioni che resero possibile questo esito.

Tale fatto è così singolare che ci sentiamo legittimati a tenerlo ancora presente. Qui è racchiuso il nostro problema. Il popolo ebraico aveva abbandonato la religione di Atòn portatagli da Mosè e si era rivolto all'adorazione di un altro dio che differiva poco dai *Baalim* dei popoli vicini. Nessuno degli sforzi tendenziosi successivi riuscì a nascondere questo vergognoso stato di cose. Ma la religione di Mosè non era tramontata senza lasciar tracce, se ne era mantenuto una specie di ricordo, una tradizione forse oscurata e deformata. E fu questa tradizione di un grande passato che continuò a produrre i suoi effetti come dallo sfondo, acquistando gradualmente sempre maggior

potere sugli spiriti e finalmente riuscendo a tramutare il dio Yahweh nel dio mosaico e a riportare in vita la religione di Mosè introdotta molti secoli prima e poi abbandonata. Non siamo abituati a immaginare che una tradizione scomparsa dovesse esercitare un effetto così potente sulla vita spirituale [*Seeelenleben*] di un popolo. Qui ci troviamo in un ambito della psicologia delle masse in cui non ci sentiamo a nostro agio. Andremo alla ricerca di analogie, di fatti di natura almeno simile, ancorché appartenenti ad altri ambiti. Pensiamo che ce ne debbano essere.

Nei tempi in cui fra gli Ebrei si preparava il ritorno della religione di Mosè, il popolo greco era in possesso di un ricchissimo tesoro di saghe familiari e miti eroici. Si ritiene che nel nono o nell'ottavo secolo ebbero origine i due poemi omerici che trassero la propria materia da questo ciclo di leggende. Con le nostre odierne teorie psicologiche assai prima di Schliemann ed Evans si sarebbe potuta porre la domanda: da dove presero i Greci tutto il materiale leggendario che Omero e i grandi tragici attici elaborarono nei propri capolavori? La risposta avrebbe dovuto essere: quel popolo probabilmente aveva vissuto nella sua preistoria un periodo di splendore esteriore e di fioritura civile, che è tramontato in una catastrofe storica e di cui in queste leggende si era mantenuta un'oscura tradizione. La ricerca archeologica dei nostri giorni ha poi confermato questa ipotesi, che in passato sarebbe stata sicuramente dichiarata come troppo azzardata, scoprendo le testimonianze della grandiosa civiltà minoico-micenea che nel continente greco era estinta probabilmente già prima del 1250 a.C. Negli storici greci dell'epoca successiva si trova appena qualche rimando: tutt'al più l'osservazione che vi era un tempo in cui i Cretesi avevano il dominio sul mare, il nome del re Minosse e del suo palazzo, il labirinto; questo è tutto, di essa non è rimasto null'altro che le tradizioni riprese dai poeti.

Anche presso altri popoli sono divenuti famosi poemi epici popolari, presso i Tedeschi, gli Indiani, i Finlandesi. Spetta agli storici della letteratura indagare se la loro origine lasci supporre le medesime

condizioni riscontrate per i Greci. Credo che la ricerca darà un risultato positivo. La condizione che ravvisiamo si trova in qualcosa accaduto nella preistoria, qualcosa che subito dopo dovette apparire come ricco di contenuto, significativo, grandioso, forse comunque eroico, ma collocato così lontano nel tempo, appartenente a epoche così remote che solo una tradizione oscura e incompiuta ne dà notizia alle generazioni successive. Ci si è stupiti che l'epica, come genere artistico, si sia estinta in tempi più tardi. Forse la spiegazione risiede nel fatto che non si produssero più le condizioni necessarie. L'antico materiale era ormai esaurito e per tutti gli avvenimenti successivi al posto della tradizione era subentrata la scrittura storica. Le più grandi gesta degli eroi dei nostri giorni non sono state in grado di ispirare un'epica, ma già Alessandro Magno aveva ragione a dolersi che non avrebbe trovato un Omero.

Tempi lontanissimi esercitano un grande, spesso enigmatico, potere di attrazione sulla fantasia degli individui. Ogni volta che essi sono insoddisfatti del loro presente - e lo sono abbastanza spesso - si rivolgono indietro al passato e sperano di trovarvi finalmente realizzato il sogno mai estinto di un'età dell'oro⁸. Probabilmente si trovano ancora a subire l'incanto della loro infanzia la quale è loro rispecchiata da un ricordo non imparziale, come periodo di indisturbata beatitudine. Quando del passato rimangono solamente i ricordi incompiuti e confusi che chiamiamo tradizione, per l'artista essi costituiscono uno stimolo particolare giacché allora egli ha la libertà di riempire le lacune del ricordo così come vuole la sua fantasia e di formare a suo piacere il quadro del periodo che intende riprodurre. Potrebbe quasi dirsi che quanto più la tradizione diviene indeterminata, tanto più essa diventerà utilizzabile per il poeta. Non dobbiamo stupirci dunque dell'importanza della tradizione per la poesia epica, e l'analogia con ciò che condiziona l'epica ci renderà meno strana l'ipotesi che, presso gli Ebrei, sia stata la tradizione mosaica a trasformare il culto di Yahweh nel senso dell'antica religione mosaica. Ma d'altra parte i due casi sono ancora molto diversi. Là il

risultato è poema, qui una religione, e per quest'ultima abbiamo ipotizzato che, sotto la spinta della tradizione, fosse riprodotta con una fedeltà che naturalmente nel caso dell'epica non trova un analogo corrispettivo. Ciò che resta insoluto del nostro problema è sufficiente a giustificare il bisogno di analogie più adeguate.

C. L'analogia

L'unica analogia soddisfacente rispetto a quel processo singolare che abbiamo individuato nella storia religiosa ebraica si trova in un ambito apparentemente assai lontano, ma è un'analogia molto stretta, quasi un'identità. In essa incontriamo nuovamente il fenomeno della latenza, l'emergere di manifestazioni incomprensibili che reclamano una spiegazione, e la condizione dell'esperienza precedente, in seguito dimenticata. E parimenti troviamo il carattere della coazione che s'insinua nella psiche sopraffacendo il pensiero logico, un tratto che, ad esempio nella genesi dell'epica, non è in questione.

In psicopatologia si incontra questa analogia nella genesi delle nevrosi umane, in un ambito dunque che appartiene alla psicologia del singolo, mentre naturalmente i fenomeni religiosi devono essere ascritti alla psicologia delle masse. Si mostrerà che questa analogia non è così sorprendente come si potrebbe pensare in un primo momento, che anzi essa corrisponde piuttosto a un postulato.

Chiamiamo *traumi* quelle impressioni vissute in un primo momento e più tardi dimenticate cui attribuiamo una grande importanza per l'eziologia delle nevrosi. Può restare insoluto il problema se l'eziologia delle nevrosi in generale possa essere considerata come traumatica. L'obiezione ovvia nei confronti di questa tesi è che non in tutti i casi si riesce a individuare un trauma evidente nella storia primigenia dell'individuo nevrotico. Spesso bisogna rassegnarsi a constatare che non è presente null'altro che una reazione straordinaria, abnorme, a esperienze e richieste che riguardano tutti

gli individui e che da questi sono rielaborate e risolte in un altro modo che va detto normale. Quando non abbiamo altra spiegazione che le disposizioni ereditarie e costituzionali, si è comprensibilmente tentati di dire che la nevrosi non viene acquisita bensì sviluppata.

Ma a questo proposito vanno rilevati due punti. Il primo è che la genesi della nevrosi risale sempre e comunque a impressioni ricevute durante la prima infanzia⁹. In secondo luogo, è corretto definire certi casi come "traumatici" perché gli effetti risalgono inequivocabilmente a una o più impressioni forti di questo stesso periodo primigenio che non hanno avuto una risoluzione normale, sicché potrebbe affermarsi che se non si fossero verificate, non sarebbe insorta neanche la nevrosi. Ora, per i nostri intenti basterebbe limitare l'analogia di cui andavamo alla ricerca soltanto a questi casi traumatici. Ma la frattura fra i due gruppi non pare insuperabile. E ben possibile unificare le due condizioni eziologiche in un'unica concezione; dipende unicamente da ciò che si definisce "traumatico". Se è possibile supporre che l'esperienza vissuta acquisisca carattere traumatico a causa di un fattore quantitativo, cioè che in tutti i casi nei quali l'esperienza vissuta provoca reazioni patologiche insolite la colpa sia di una richiesta eccessiva; se è così, allora da ciò possiamo trarre l'informazione che in una certa costituzione agisce come trauma qualcosa che in un'altra non avrebbe un tale effetto. Ne risulta così la rappresentazione di una cosiddetta "serie complementare" mobile, nella quale due fattori convergono ai fini del completamento eziologico; il meno dell'uno è compensato dal più dell'altro, in generale si ha un effetto congiunto di entrambi e solo alle due estremità della serie può parlarsi di una motivazione semplice. Dopo questa considerazione, possiamo lasciare da canto la distinzione fra eziologia traumatica e non traumatica in quanto inessenziale per l'analogia da noi ricercata.

Nonostante il rischio di ripetermi, forse è opportuno mettere insieme i fatti che contengono l'analogia per noi significativa. Essi sono i seguenti: ai fini della nostra ricerca è emerso che ciò che chiamiamo fenomeni (sintomi) di una nevrosi sono le conseguenze di certe

esperienze vissute e impressioni che proprio per questo riconosciamo come traumi eziologici. Abbiamo ora di fronte due compiti: innanzitutto ricercare i caratteri comuni di queste esperienze vissute, e in secondo luogo quelli dei sintomi nevrotici, e in ciò non potranno essere evitate certe schematizzazioni.

Primo: a) Tutti questi traumi appartengono alla prima infanzia sino all'età di circa cinque anni. Le impressioni del periodo dell'iniziale capacità linguistica sono particolarmente interessanti; il periodo fra i due e i quattro anni sembra il più importante; non è possibile stabilire con sicurezza quando, dopo la nascita, abbia inizio questo periodo di recettività. b) Le relative esperienze vissute sono di regola completamente dimenticate, non sono accessibili al ricordo, ricadono nel periodo dell'amnesia infantile che per lo più viene spezzata da singoli residui mnestici, i cosiddetti ricordi di copertura. c) Questi si riferiscono a impressioni di natura sessuale e aggressiva, certamente anche a offese remote subite dall'Io (umiliazioni narcisistiche). Inoltre è da notare che bambini così piccoli non distinguono nettamente fra azioni sessuali e azioni puramente aggressive, come faranno più tardi (frintendimento sadico dell'atto sessuale). Naturalmente il prevalere del fattore sessuale balza agli occhi e reclama apprezzamento teorico.

Questi tre punti - comparsa precoce entro i primi cinque anni, dimenticanza, contenuto sessuale-aggressivo - sono strettamente associati. I traumi sono o esperienze vissute sul proprio corpo, o percezioni sensoriali, soprattutto di quanto visto e udito, dunque sono esperienze o impressioni. La connessione fra questi tre punti è stabilita da una teoria, che è risultato del lavoro analitico, il quale solamente può fornire una conoscenza delle esperienze dimenticate, ovvero, detto in maniera più chiara ma anche più scorretta, riportarle alla memoria. Secondo la teoria analitica, contrariamente all'opinione comune, la vita sessuale dell'essere umano - o ciò che ad essa corrisponde in un periodo successivo - mostra una fioritura precoce che finisce all'età di circa cinque anni, cui fa seguito il cosiddetto

periodo di latenza - sino alla pubertà - in cui non avviene alcun ulteriore sviluppo della sessualità, anzi quello che è stato raggiunto è fatto regredire. Questa dottrina è confermata dall'indagine anatomica sullo sviluppo dei genitali interni; essa porta all'ipotesi che l'essere umano discenda da una specie animale che a cinque anni diventava sessualmente matura e desta il sospetto che il differimento e l'inizio in due tempi della vita sessuale siano intimamente collegati con la storia dell'ominazione. L'essere umano sembra l'unico essere animale con una simile latenza e ritardo sessuale. Indagini sui primati - che, a quanto ne so, ancora non sono disponibili - sarebbero indispensabili per la verifica della teoria. Dal punto di vista psicologico non può essere indifferente che il periodo dell'amnesia infantile coincida con questo momento iniziale della sessualità. Forse questo stato di cose contiene la condizione effettiva per la possibilità della nevrosi, la quale in un certo senso è un privilegio umano e in questa considerazione appare come un rimasuglio (*survival*) di epoche remote come certe parti costitutive dell'anatomia del nostro corpo.

Secondo: qualità o peculiarità comuni dei fenomeni nevrotici: occorre sottolineare due punti. a) Gli effetti del trauma sono di duplice natura, positivi e negativi. I primi sono sforzi di riportare in vigore il trauma, cioè di ricordare l'esperienza vissuta dimenticata, o ancor meglio di renderla reale, di viverne da capo una sua ripetizione, quand'anche si trattasse solo di una relazione affettiva remota, di farla rivivere in una relazione analoga con un'altra persona. Questi sforzi vengono classificati insieme come *fissazione al trauma* [*Fixierung an das Trauma*] e *coazione a ripetere* [*Wiederholungszwang*]. Possono essere assunti nel cosiddetto Io normale e conferirgli tratti di carattere immutabili, quali sue tendenze stabili, benché o meglio proprio perché il loro effettivo fondamento, la loro origine storica, è dimenticata. Così, un uomo che ha passato la propria infanzia in un attaccamento eccessivo e oggi dimenticato verso la madre, può cercare per tutta la vita una donna da cui potersi rendere dipendente, e da cui lasciarsi

nutrire e mantenere. Una ragazza che nella prima infanzia è stata oggetto di seduzione sessuale può indirizzare la propria vita sessuale successiva in modo da continuare a provocare attacchi di questo genere. È facile indovinare che con tali teorie sul problema della nevrosi ci avviciniamo alla comprensione della formazione del carattere in generale.

Le reazioni negative perseguono l'obiettivo opposto, cioè che del trauma dimenticato nulla debba essere ricordato e ripetuto. Possiamo classificarle come *reazioni di difesa* [*Abwehrreaktionen*]. La loro principale espressione sono le cosiddette *elusioni* [*Vermeidungen*] che possono aumentare sino a diventare *inibizioni* [*Hemmungen*] e *fobie* [*Phobien*]. Anche queste reazioni negative concorrono più di ogni altra cosa alla determinazione del carattere; come il loro opposto, sono fondamentalmente fissazioni al trauma, ma fissazioni con una tendenza contrastante. I sintomi della nevrosi in senso stretto sono formazioni di compromesso [*Kompromißbildungen*], in cui entrambe le tendenze derivanti dai traumi entrano in gioco, in modo che in essi trova espressione preponderante l'apporto ora dell'una ora dell'altra direzione. Da questa opposizione tra le reazioni si producono conflitti che non riescono a giungere ad alcuna conclusione in modo regolare.

b) Tutti questi fenomeni, i sintomi così come le limitazioni dell'Io nonché i cambiamenti stabili del carattere, hanno carattere di *coazione*, cioè mostrano, accanto a una grande intensità psichica, una grande indipendenza dall'organizzazione degli altri processi psichici, che sono adattati alle esigenze del mondo esterno reale e obbediscono alle leggi del pensiero logico. Essi non sono influenzati dalla realtà esterna, o non lo sono abbastanza, di essa e di ciò che nella psiche la rappresenta non si curano, cosicché incorrono facilmente in un'opposizione attiva nei confronti di entrambe. Sono quasi uno Stato nello Stato, un partito inaccessibile, inetto a collaborare, che può riuscire però a prevalere sull'altro, il cosiddetto normale, costringendolo al suo servizio. Se ciò accade, è raggiunto il predominio di una realtà psichica interna sulla realtà del mondo esterno e si apre la

via alla psicosi. Anche se non si giunge a tanto, non può sopravvalutarsi il significato pratico di questi rapporti. L'inibizione alla vita e l'incapacità di vivere delle persone dominate da una nevrosi sono un fattore molto significativo nella società umana, ed è consentito riconoscervi la diretta espressione della loro fissazione a un frammento lontano del loro passato.

E ora domandiamoci: che ne è di quella latenza che deve particolarmente interessarci con riguardo all'analogia? Al trauma dell'infanzia può riconnettersi immediatamente un'insorgenza nevrotica, una nevrosi infantile, piena di tentativi di difesa e con formazione di sintomi. Essa può fissarsi per un tempo piuttosto lungo, provocare disturbi appariscenti, ma anche avere un decorso latente e passare inosservata. Su di essa di regola ha il sopravvento la difesa; in ogni caso permangono alterazioni dell'Io paragonabili a cicatrici. Soltanto raramente la nevrosi infantile continua senza interruzione nella nevrosi dell'adulto. Molto più spesso viene sostituita da un periodo di sviluppo apparentemente indisturbato, un processo che è sostenuto o reso possibile dal fraporsi del periodo fisiologico di latenza. Solo più tardi subentra la trasformazione con la quale la nevrosi definitiva diviene manifesta come effetto ritardato del trauma. Ciò si verifica o con l'irruzione della pubertà o un po' più tardi. Nel primo caso, ciò avviene poiché ora le pulsioni rafforzate mediante la maturazione fisica possono riprendere la lotta nella quale inizialmente erano state sottomesse dalla difesa; nell'altro caso, in quanto ora le reazioni e le alterazioni dell'Io prodotte dalla difesa si dimostrano di impedimento per fronteggiare i nuovi compiti imposti dalla vita, al punto che si arriva a pesanti conflitti fra le richieste del mondo esterno reale e l'Io che vuole preservare la propria organizzazione faticosamente conquistata nella battaglia difensiva. Il fenomeno di latenza della nevrosi fra le prime reazioni al trauma e il successivo insorgere della malattia è da considerarsi tipico. Si può anche ritenere questo modo di ammalarsi un tentativo di guarigione, lo sforzo di riconciliare col resto le parti dell'Io scisse a causa del trauma e di

unificarle in un tutto possente di contro al mondo esterno. Ma un tentativo del genere riesce solo raramente se non viene in soccorso il lavoro analitico, e neanche allora riesce sempre, e abbastanza spesso finisce in una piena devastazione e frammentazione dell'io o nella sua sopraffazione ad opera della parte precocemente scissa e dominata dal trauma.

Per persuadere il lettore, sarebbe necessaria la minuziosa esposizione di numerosi casi clinici di nevrotici. Ma, data l'ampiezza e la difficoltà del tema, ciò annullerebbe completamente il carattere di questo lavoro. Esso si trasformerebbe in un trattato di teoria delle nevrosi e anche allora finirebbe probabilmente per avere un effetto soltanto per quella minoranza che ha scelto lo studio e l'esercizio della psicoanalisi come compito della propria vita. Dato che qui mi rivolgo a una cerchia più vasta, non posso fare altro se non pregare il lettore di concedere una certa attendibilità provvisoria alle osservazioni in precedenza esposte brevemente, cui dunque è legata la concessione da parte mia che egli dovrà accettare le conseguenze verso le quali lo guido soltanto se le dottrine che ne sono il presupposto si dimostreranno giuste.

Posso comunque tentare di narrare un singolo caso che in modo particolarmente chiaro permette di riconoscere alcune delle accennate particolarità della nevrosi. Naturalmente da un singolo caso non ci si può attendere che mostri tutto, e non si deve restare delusi se nel contenuto esso è molto lontano da ciò con cui cerchiamo l'analogia.

Un ragazzino che, come tanto spesso nelle famiglie piccolo-borghesi, nei primi anni di vita divideva la camera da letto con i genitori, ebbe ripetute, anzi regolari occasioni, all'età in cui aveva appena acquisito capacità di linguaggio, di osservare i rapporti sessuali fra i genitori, di vedere qualcosa e ancor più di udire. Nella sua successiva nevrosi, che è scoppiata immediatamente dopo la prima polluzione spontanea, il primo e più fastidioso sintomo è l'insonnia. Egli diviene straordinariamente sensibile ai rumori notturni e, una volta svegliato, non riesce a riprendere sonno. Questo disturbo del

sonno era un vero sintomo di compromesso, da un lato l'espressione della sua difesa contro quelle percezioni notturne, dall'altro un tentativo di ristabilire lo stato di veglia, in cui poteva mettersi in ascolto di quelle impressioni.

Precocemente stimolato da quelle osservazioni a una virilità aggressiva, il bambino cominciò a eccitare il piccolo pene con le mani e a intraprendere varie aggressioni sessuali verso la madre identificandosi col padre, al cui posto, così, si metteva. Le cose continuarono così sino a quando la madre gli proibì di toccarsi il membro, e anzi lo minacciò che lo avrebbe detto al padre e che questo per punizione gli avrebbe portato via il membro peccaminoso. Questa minaccia di castrazione ebbe un effetto traumatico straordinariamente forte sul ragazzino. Egli smise la sua attività sessuale e modificò il proprio carattere. Invece di identificarsi col padre, ora lo temeva; con lui si comportava in modo passivo e con occasionali birbonate lo provocava a castighi corporali che per lui avevano un significato sessuale, sicché con ciò poteva identificarsi con la madre maltrattata. Si attaccava poi alla madre sempre più angosciosamente, come se non potesse fare a meno per un solo momento del suo amore, in cui vedeva uno scudo contro il pericolo di castrazione minacciato dal padre. In questa modificazione del complesso di Edipo egli trascorse l'epoca di latenza in cui non si presentarono disturbi vistosi. Divenne un ragazzo modello, ebbe successo a scuola.

Sin qui abbiamo seguito l'effetto immediato del trauma e attestato il fatto della latenza.

L'inizio della pubertà coincise con la nevrosi manifesta e rivelò il secondo sintomo fondamentale di questa, l'impotenza sessuale. Aveva perduto la sensibilità al pene, non cercava di toccarlo, non osava avvicinarsi a una donna con intenzioni sessuali. La sua attività sessuale rimase circoscritta all'onanismo psichico con fantasie sado-masochistiche, nelle quali non è difficile riconoscere gli esiti delle sue prime osservazioni del coito dei genitori. La spinta della virilità irrobustita che la pubertà porta con sé fu impiegata per alimentare un

odio furioso e la ribellione nei confronti del padre. Questo rapporto estremo, esasperato sino all'autodistruzione, con il padre, fu anche causa del suo insuccesso nella vita e dei suoi conflitti col mondo esterno. Nella professione non poteva riuscire perché a quella professione l'aveva spinto il padre. Neppure si fece degli amici, né era mai in buoni rapporti con i superiori.

Quando egli, carico di questi sintomi e incapacità, dopo la morte del padre ebbe finalmente trovato moglie, vennero alla luce, quasi fossero il nucleo della sua essenza, tratti del carattere che per tutte le persone che gli stavano vicino rendevano difficile il rapporto con lui. Sviluppò una personalità assolutamente egoistica, dispotica e brutale, che evidentemente aveva bisogno di reprimere e umiliare gli altri. Era la copia fedele del padre, così come se ne era formato un'immagine nel ricordo, dunque una reviviscenza dell'identificazione paterna nella quale a suo tempo si era collocato il ragazzino per motivi sessuali. Qui, in particolare, riconosciamo il *ritorno* del rimosso, che abbiamo descritto, accanto agli effetti immediati del trauma e al fenomeno della latenza, come uno degli aspetti essenziali di una nevrosi.

D. Applicazione

Trauma infantile - difesa - latenza - scoppio della malattia nevrotica - parziale ritorno del rimosso: così recitava la formula che abbiamo elaborato per lo sviluppo di una nevrosi. Il lettore è ora invitato a fare un altro passo verso l'assunto che nella vita del genere umano sia accaduto qualcosa di simile a ciò che accade in quella dell'individuo. Che anche qui dunque si siano verificati processi di contenuto sessuale-aggressivo che hanno lasciato dietro di sé conseguenze durevoli, ma il più delle volte sono stati respinti e dimenticati, e più tardi, dopo una lunga latenza, sono giunti a effetto creando fenomeni simili ai sintomi per struttura e tendenza.

Riteniamo di poter intuire questi processi e vogliamo mostrare

che le loro conseguenze, simili a sintomi, sono i fenomeni religiosi. Dato che, dopo l'emergere dell'idea di evoluzione, non può più mettersi in dubbio che il genere umano abbia una preistoria, e dato che questa è sconosciuta, cioè dimenticata, una conclusione del genere ha quasi il peso di un postulato. Quando veniamo a sapere che, qui come lì, i traumi efficaci e dimenticati si riferiscono alla vita nella famiglia umana, salutiamo questo fatto come una novità molto ben accolta e non prevista, che non era richiesta sinora dalla discussione.

Ho enunciato queste tesi un quarto di secolo fa nel mio libro *Totem e tabù* (1912-13) e qui mi sarà sufficiente richiamarle. La mia costruzione si fonda su un'indicazione di Charles Darwin e include una supposizione di Atkinson. Essa afferma che in tempi primitivi l'uomo primigenio viveva in piccole orde, ciascuna sotto il dominio di un maschio forte. Non è possibile indicarne il periodo né stabilirne il collegamento con ere geologiche a noi note, probabilmente quell'essere umano non era molto avanti nello sviluppo linguistico. Una parte essenziale della costruzione è l'assunto che le vicende che vi descriverò riguardassero tutti gli esseri umani primitivi, dunque tutti i nostri avi.

La storia è narrata in modo estremamente condensato, come se si fosse svolto un'unica volta ciò che in realtà ha abbracciato un periodo di millenni e che in questo lungo tempo si sia ripetuto innumerevoli volte. Il maschio forte era signore e padrone di tutta l'orda, il suo potere, che esercitava con la violenza, era illimitato. Tutte le femmine erano sua proprietà, le donne e le figlie della propria orda, così come forse quelle rapite ad altre orde. Il destino dei figli maschi era spietato; quando suscitavano la gelosia del padre, erano trucidati o evirati o cacciati via. Venivano avviati a vivere insieme in piccole comunità, a procurarsi le donne mediante il ratto, e quando all'uno o all'altro riusciva, a cercare di elevarsi a una posizione simile a quella del padre nell'orda originaria. I figli più piccoli si trovavano, per motivi naturali, in una posizione eccezionale: protetti dall'amore della madre, traevano vantaggio dall'età del padre e potevano sostituirlo dopo la sua

scomparsa. Sembra di cogliere nelle leggende e nelle fiabe echi della cacciata dei figli maggiori, così come della predilezione dei più piccoli.

Il passo successivo e decisivo verso la modificazione di questo primo tipo di organizzazione "sociale" fu compiuto probabilmente quando i fratelli scacciati che vivevano in comunità si unirono per sopraffare il padre e, secondo il costume di quei tempi, lo divorarono crudo. Non occorre scandalizzarsi per questo cannibalismo: esso permane a lungo fino in epoche più tarde. Ma è essenziale ascrivere a questi esseri umani primigeni i medesimi atteggiamenti emotivi che possiamo stabilire con l'indagine analitica nei primitivi del presente - i nostri bambini. E cioè che non solo odiassero e temessero il padre, bensì anche che lo adorassero come modello, e che ognuno volesse in realtà mettersi al suo posto. L'atto cannibalesco diviene allora comprensibile come tentativo di garantirsi l'identificazione con lui incorporando un pezzo del suo corpo.

È da ritenere che, dopo il parricidio, seguisse un periodo piuttosto lungo in cui i fratelli disputarono fra loro per l'eredità paterna che ciascuno voleva ottenere solo per sé. La consapevolezza dei pericoli e dell'infruttuosità di queste lotte, il ricordo dell'atto di liberazione commesso in comune e i reciproci legami emotivi sorti durante i tempi della cacciata condussero infine a un'unione tra loro, a una sorta di contratto sociale. Con la *rinuncia pulsionale* [*Triebverzichi*], il riconoscimento di *obbligazioni* reciproche, l'introduzione di determinate *istituzioni* dichiarate come inviolabili (sacre), dunque gli inizi di morale e diritto, nacque la prima forma di organizzazione sociale. Ciascun singolo rinunciò all'ideale di acquisire per sé la posizione paterna, rinunciò al possesso della madre e delle sorelle. Da questo derivarono il tabù dell'incesto e l'imposizione dell'esogamia. Una buona parte del potere assoluto liberato dall'eliminazione del padre passò alle donne, giunse il tempo del *matriarcato*. In questo periodo di "patto fraterno" la memoria del padre continuò a sopravvivere. Come sostituto del padre si trovò un animale forte, che forse da sempre era stato anche temuto. Una scelta del genere può

sembrarci strana, ma la frattura [*Kluft*] che l'essere umano successivamente ha stabilito fra sé e l'animale non esisteva per i primitivi, e non esiste nemmeno per i nostri bambini, le cui fobie degli animali sono state da noi spiegate come timore del padre. In relazione all'animale totemico fu mantenuta interamente la dicotomia originaria (ambivalenza) della relazione emotiva col padre. Il totem valeva, da un lato, come progenitore carnale e genio protettore del clan, e doveva dunque essere venerato e protetto; dall'altro lato fu istituita una solennità in cui gli era riservato il destino toccato al padre primigenio. Esso veniva ucciso e mangiato insieme da tutti i membri della comunità (pasto totemico secondo Robertson Smith). Questa grande festività in realtà era una celebrazione trionfale della vittoria riportata sul padre da parte dei figli alleati.

Quale collocazione trova la religione in questo contesto? Penso che abbiamo pieno diritto di riconoscere nel totemismo, con la sua venerazione di un sostituto paterno, con l'ambivalenza testimoniata dal pasto totemico, con l'istituzione di celebrazioni commemorative, di proibizioni la cui violazione era punita con la morte, possiamo riconoscere nel totemismo - dicevo - la prima forma di apparizione della religione nella storia umana e attestare il suo legame esistente sin dal principio con gli ordinamenti sociali e gli obblighi morali. Qui possiamo trattare soltanto a grandi linee gli sviluppi ulteriori della religione. Senza dubbio essi procedono parallelamente al progresso della civiltà del genere umano e alle modifiche avvenute nella struttura delle comunità umane.

Il passo successivo al totemismo è l'umanizzazione dell'essere venerato. Al posto degli animali subentrano dèi umani la cui derivazione dal totem non è celata. O il dio è rappresentato ancora in forma animale o almeno con faccia dell'animale, oppure il totem diviene il compagno prediletto del dio, da cui è inseparabile; oppure ancora la leggenda fa sì che il dio uccida proprio questo animale, che peraltro era solo lo stadio preliminare del medesimo. A un certo punto non facilmente determinabile di questo sviluppo, subentrano grandi

divinità materne, probabilmente anche prima degli dèi maschili i quali furono poi mantenuti a lungo accanto ad esse. Nel frattempo si era compiuto un grande rivolgimento sociale. Il matriarcato era stato sostituito da un ristabilito ordine patriarcale. I nuovi padri di certo non raggiunsero mai il potere assoluto del padre primordiale, erano in molti e vivevano insieme in gruppi sociali più grandi dell'orda del passato; dovevano essere reciprocamente tolleranti ed erano limitati da regole sociali. Probabilmente le divinità materne erano sorte al tempo della limitazione del matriarcato come risarcimento per le madri messe in disparte. Dapprima le divinità maschili apparvero come figli accanto alle grandi madri, e solamente più tardi assunsero chiaramente i tratti di figure paterne. Questi dèi maschili del politeismo riflettono i rapporti dell'epoca patriarcale. Essi sono numerosi, si limitano reciprocamente, talvolta sono assoggettati a un dio superiore. Ma il passo successivo conduce al tema che qui ci impegna, il ritorno di un solo, unico dio-padre regnante illimitatamente.

Va ammesso che questa rassegna storica è lacunosa e incerta in alcuni punti. Ma chi volesse definire la nostra ricostruzione della storia primigenia come fantasiosa sottovaluterebbe gravemente la ricchezza e la forza probante del materiale incluso in essa. Grandi porzioni del passato, che qui sono collegate in un tutto, sono attestate storicamente, come il totemismo, le alleanze maschili. Altre si sono conservate in ripetizioni illustri. Così più di un autore ha notato con quanta fedeltà il rito della comunione cristiana, in cui il credente incorpora in forma simbolica il sangue e la carne del suo dio, ripeta il senso e il contenuto dell'antico pasto totemico. Numerose reminescenze del tempo primordiale dimenticato sono mantenute nelle leggende e nelle fiabe dei popoli, e con inattesa ricchezza lo studio analitico della vita psichica del bambino ha fornito materiale per colmare le lacune della nostra conoscenza di quei tempi. Come contributi alla comprensione di rapporti così significativi con il padre, mi basti citare soltanto le zoofobie, la paura, che sembra così singolare,

di essere divorati dal padre, l'intensità mostruosa dell'angoscia di castrazione. Non vi è nulla, nella nostra costruzione, di liberamente inventato, nulla che non poggi su buone basi.

Accogliendo la nostra descrizione della storia primordiale come attendibile nel complesso, si riconosce nelle dottrine e nei riti religiosi un duplice elemento: da un lato il fissarsi alla storia familiare antica, le reminescenze di questa, dall'altro il rinnovarsi del passato, i ritorni del dimenticato dopo intervalli lunghi. L'ultimo aspetto, sinora non considerato e perciò non compreso, deve essere qui dimostrato con almeno un esempio pregnante.

È particolarmente degno di rilievo che ogni porzione del passato che ritorna dalla dimenticanza si impone con particolare forza, esercita un'influenza incomparabilmente grande sulle masse umane e avanza una pretesa irresistibile di verità, contro cui l'obiezione logica resta impotente, secondo il modo del *credo quia absurdum*. Questo carattere singolare può intendersi solo riferendoci al modello del delirio degli psicotici. Da tempo abbiamo compreso che nell'idea delirante si nasconde un brano di verità dimenticata che al suo ritorno ha dovuto adattarsi a deformazioni e fraintendimenti, e inoltre abbiamo compreso che la convinzione coatta che si produce nel delirio parte da questo nucleo di verità e si estende agli errori che lo avvolgono. Dobbiamo concedere un simile contenuto di verità, che chiameremo storica, anche ai dogmi delle religioni, i quali certamente portano in sé il carattere di sintomi psicotici ma, quali fenomeni di massa, sono sottratti alla maledizione dell'isolamento.

Nessun altro brano della storia religiosa ci è diventato così trasparente come l'inizio del monoteismo nel giudaismo e la sua continuazione nel cristianesimo, a prescindere dall'evoluzione, ugualmente comprensibile senza soluzione di continuità, dal totem animale al dio umano col suo compagno regolarmente presente (ciascuno dei quattro evangelisti cristiani ha ancora il suo animale preferito). Se consideriamo valida provvisoriamente l'ipotesi che l'impero faraonico fu la causa dell'affiorare dell'idea monoteistica,

vediamo allora che questa idea, avulsa dal suo terreno e trasferita a un altro popolo, dopo un lungo periodo di latenza è fatta propria da questo popolo, custodita come un possesso prezioso e a sua volta mantiene il popolo vivo donandogli l'orgoglio di essere l'eletto. È la religione del padre primigenio quella a cui si lega la speranza della ricompensa, della distinzione, e infine del dominio mondiale. Quest'ultima fantasia di desiderio, da tempo abbandonata dal popolo ebraico, continua a persistere ancor oggi fra i suoi nemici nella credenza della cospirazione dei "Saggi di Sion". Ci riserviamo di illustrare, in una sezione seguente, come le speciali peculiarità della religione monoteistica importata dall'Egitto, sia mediante il rifiuto della magia e del misticismo, sia con l'incitamento a progredire sulla via della spiritualità, sia con la sollecitazione alla sublimazione, dovettero aver effetto sul popolo ebraico e impregnarne il carattere in maniera duratura; descriveremo come il popolo beato dal possesso della verità, sopraffatto dalla coscienza di essere l'eletto, sia arrivato alla più alta stima delle cose dell'intelletto e all'accentuazione dell'elemento etico; e come i tristi destini, le delusioni reali di questo popolo abbiano potuto rafforzare tutte queste tendenze. Per adesso vogliamo seguire lo sviluppo in un'altra direzione.

La reintroduzione del padre primigenio nei suoi diritti storici fu un grande progresso, ma non poteva essere l'ultimo. Anche le altre parti della tragedia preistorica premevano per il riconoscimento. Che cosa abbia messo in moto questo processo, non è facile indovinarlo. Sembra che un crescente senso di colpa si sia impadronito del popolo ebraico, forse dell'intero mondo civile di allora, precorrendo il ritorno del contenuto rimosso. Fino a quando un uomo venuto da questo popolo ebraico, per legittimare un agitatore politico-religioso, fornì l'occasione con cui una nuova religione, quella cristiana, si distaccò dall'ebraismo. *Paolo*, un ebreo romano di Tarso, recuperò questo senso di colpa e lo ricondusse correttamente alla sua fonte originaria. Chiamò questa il "peccato originale", era delitto contro Dio che poteva essere espiato solo con la morte. Con il peccato originale la morte era

giunta nel mondo. In realtà questo delitto meritevole di morte era stato l'omicidio del padre primigenio più tardi deificato. Ma non si ricordava l'assassinio, piuttosto se ne fantasticava l'espiazione, e perciò questo fantasma poté essere salutato come messaggio di redenzione (vangelo). Un figlio di Dio si era lasciato uccidere innocente e con ciò aveva preso su di sé la colpa di tutti. Doveva trattarsi di un figlio maschio, giacché vi era stata l'uccisione del padre. Probabilmente tradizioni orientali e misteri greci influenzarono la costruzione del fantasma di redenzione. In essa il contributo proprio di Paolo sembra essere stato essenziale. Egli era un uomo con un talento religioso nel senso più autentico; le tracce oscure del passato covavano nella sua anima pronte a irrompere in regioni più coscienti.

Che il redentore si fosse sacrificato senza colpa era una deformazione evidentemente tendenziosa che poneva difficoltà alla comprensione logica, giacché come può infatti un innocente rispetto all'assassinio prendere su di sé la colpa degli assassini per il fatto di farsi uccidere? Nella realtà storica non esisteva una contraddizione del genere. Il "redentore" non poteva essere altri che il principale colpevole, il capo della banda dei fratelli che avevano sopraffatto il padre. Se questo ribelle principale e capo vi fosse o meno, a mio giudizio è una questione che deve restare insoluta. E molto probabile, ma bisogna anche considerare che ciascuno nella banda dei fratelli aveva senz'altro il desiderio di commettere l'atto da solo, creandosi così una posizione eccezionale e una compensazione per l'identificazione paterna che nella collettività stava tramontando e alla quale si doveva rinunciare. Se non vi fu un capo del genere, Cristo è l'erede di una fantasia di desiderio rimasta inappagata; se invece vi fu, Cristo è il suo successore e la sua reincarnazione. Ma è indifferente se si tratti di fantasia o ritorno di una realtà dimenticata, in ogni caso è in questo punto che va trovata l'origine della rappresentazione dell'eroe, il quale si ribella sempre al padre e in qualche forma lo uccide¹⁰. In ciò consiste anche il vero fondamento della "colpa tragica" dell'eroe nel dramma, altrimenti difficilmente dimostrabile. E quasi certo che l'eroe

e il coro della tragedia greca rappresentino questo stesso eroe ribelle e la banda dei fratelli, e non è privo di significato che nel Medioevo riprenda vita il teatro con la rappresentazione della storia della Passione.

Abbiamo già detto che la cerimonia cristiana della santa comunione, in cui il credente incorpora in sé corpo e sangue del Salvatore, ripete il contenuto dell'antico pasto totemico, ma certo soltanto nel suo senso di tenerezza, che esprime la venerazione, non in quello aggressivo. L'ambivalenza che governa il rapporto con il padre, però, si mostrò chiaramente nel risultato finale del rinnovamento religioso. Disposto in apparenza alla riconciliazione col dio padre, finì con la sua deposizione e soppressione. Il giudaismo era stato una religione del Padre, il cristianesimo diventò una religione del Figlio. L'antico dio padre si ritirò dietro Cristo, e questi, il figlio, venne al suo posto, proprio come ciascun figlio aveva sperato in quel tempo primordiale. Paolo, il continuatore del giudaismo, fu anche il suo distruttore. Egli dovette il proprio successo certamente in primo luogo al fatto che, mediante l'idea della redenzione, scongiurò il senso di colpa dell'umanità; ma oltre a ciò, fu determinante la circostanza che egli abbandonò l'idea che il suo popolo fosse l'eletto e dovesse portarne il segno visibile, la circoncisione. Sicché la nuova religione poté diventare universale e abbracciare tutti gli uomini. Può darsi che in questo passo di Paolo abbia avuto una parte il suo personale desiderio di vendetta per il rifiuto che la sua riforma aveva incontrato nei circoli ebraici, ma comunque era così ristabilito un carattere dell'antica religione di Atòn, veniva tolta una strettoia che essa aveva acquisito nel passaggio al nuovo portatore, al popolo ebraico.

Per alcuni aspetti la nuova religione significò un regresso di civiltà nei confronti di quella più antica, l'ebraica, come sempre succede con l'irruzione o l'ammissione di nuove masse umane di livello inferiore. La religione cristiana non si mantenne al grado di spiritualità cui si era innalzato l'ebraismo. Essa non era più rigidamente monoteistica, dai popoli circostanti assunse numerosi riti simbolici,

restaurò la grande Dea madre e trovò spazio ove collocare molte figure divine del politeismo, appena dissimulate, seppure in posizione subordinata. Soprattutto non si chiuse, come invece la religione di Atòn e la successiva mosaica, alla penetrazione di elementi superstiziosi, magici e mistici, che per lo sviluppo spirituale dei due millenni successivi dovevano significare un grave impedimento.

Il trionfo del cristianesimo fu una rinnovata vittoria dei sacerdoti di Ammone sul dio di Ekhnatòn dopo un intervallo di millecinquecento anni e su uno scenario più vasto. E tuttavia dal punto di vista della storia della religione, cioè in relazione al ritorno del rimosso, il cristianesimo costituì un progresso, mentre da allora in poi la religione ebraica, in un certo senso, fu un fossile.

Varrebbe la pena comprendere come si arrivò al fatto che l'idea monoteistica potesse fare un'impressione così profonda proprio sul popolo ebraico ed essere da questo così caparbiamente mantenuta. Penso che si possa rispondere a questa domanda. Il destino aveva spinto il popolo ebraico vicino alla grande impresa e al grande delitto del tempo primordiale, l'uccisione del padre, allorché l'aveva portato a ripetere lo stesso nella persona di Mosè, un'eminente figura paterna. Era un caso del "mettere in atto" [*Agieren*] invece che ricordare, come tanto spesso avviene col nevrotico durante il lavoro analitico. Alla sollecitazione al ricordo, che la dottrina di Mosè portava loro, essi reagirono con il rinnegare la loro azione, restarono fermi al riconoscimento del grande Padre e così si sbarrarono la strada verso il luogo in cui più tardi Paolo doveva riprendere la continuazione della storia primordiale. Non è affatto indifferente o casuale che punto di partenza della innovazione religiosa di Paolo divenisse l'uccisione violenta di un altro grande uomo: di un uomo che un piccolo numero di seguaci in Giudea reputava essere il figlio di Dio e l'annunciato Messia, al quale in seguito fu anche attribuita una parte della storia infantile inventata a proposito di Mosè, su cui in realtà non sappiamo quasi nulla di più sicuro di quanto non sappiamo sullo stesso Mosè, se davvero fu il grande maestro che dipingono i Vangeli, o se piuttosto i

fatti e le circostanze della sua morte furono decisivi per il significato assunto dalla sua figura. Paolo, che divenne il suo apostolo, non lo conobbe di persona.

Ricostruita da Sellin attraverso le tracce rimaste nella tradizione e singolarmente accolta anche dal giovane Goethe senza alcuna prova, l'uccisione di Mosè ad opera del suo popolo ebraico¹¹ diviene così un pezzo indispensabile della nostra costruzione, un importante anello di congiunzione fra l'evento dimenticato del tempo primigenio e il suo tardo riaffiorare in forma di religione monoteistica¹². È una supposizione plausibile che il pentimento per l'assassinio di Mosè desse impulso alla fantasia di desiderio di un ritorno del Messia che portasse al suo popolo la redenzione e il dominio promesso sul mondo. Se Mosè fu questo primo Messia, allora Cristo divenne il suo sostituto e successore, allora anche Paolo, con una certa legittimazione storica, poté annunciare ai popoli: «Vedete, il Messia è venuto davvero, anzi, è stato ucciso sotto i vostri occhi». Anche nella resurrezione di Cristo vi è allora un pezzo di verità storica, giacché egli era il padre primordiale dell'orda primitiva che tornava trasfigurato, mettendosi, come figlio, al posto del padre.

Il povero popolo ebraico, che con la solita ostinazione continuò a rinnegare l'uccisione del padre, ha espiato gravemente per questo nel corso dei tempi. Si è continuato sempre a rinfacciargli: «Avete ucciso il nostro dio». E questo rimprovero è corretto se lo si traduce correttamente. Se lo si riferisce alla storia delle religioni, suona: «Non volete *ammettere* di aver ucciso Dio (l'immagine primordiale di Dio, il padre primigenio, e le sue successive reincarnazioni)». Si dovrebbe aggiungere: «Noi abbiamo fatto lo stesso, certo, ma lo abbiamo *ammesso* e da allora siamo redenti». Non tutti i rimproveri con cui l'antisemitismo perseguita i discendenti del popolo ebraico possono invocare una analoga giustificazione. Un fenomeno di intensità e durezza come l'odio dei popoli per gli Ebrei deve avere naturalmente più di un motivo. Può indovinarsi tutta una serie di motivi; alcuni dedotti evidentemente dalla realtà, che non necessitano

di alcuna interpretazione, altri, che si trovano più nel profondo, derivanti da fonti occulte, che si potrebbe riconoscere come motivi specifici. Fra i primi, il rimprovero di essere stranieri al paese è certo il più debole, giacché in molti luoghi oggi dominati dall'antisemitismo gli Ebrei appartengono alle parti più antiche della popolazione, o vi si erano stanziati addirittura prima degli attuali abitanti. Questo riguarda ad esempio la città di Colonia, dove gli Ebrei giunsero con i Romani prima ancora che essa fosse occupata dai Germani. Altre motivazioni dell'odio per gli Ebrei sono più forti, come la circostanza che essi per la maggior parte vivono fra gli altri popoli come minoranze, giacché il senso della comunità delle masse necessita, per il suo completamento, dell'inimicizia contro una minoranza estranea, e la debolezza numerica di questi esclusi invita alla repressione. Ma due altre particolarità degli Ebrei appaiono del tutto imperdonabili. Innanzitutto, il fatto che per certi aspetti essi sono diversi dai "popoli ospiti". Non diversi in modo fondamentale, giacché non sono asiatici di razza estranea, come affermano i nemici, bensì perlopiù sono messi insieme dai resti dei popoli mediterranei ed eredi della civiltà mediterranea. E ciononostante sono differenti, spesso differenti in un modo indefinibile, soprattutto dai popoli nordici, e l'intolleranza delle masse si manifesta stranamente di più nei confronti di piccole diversità che rispetto a differenze fondamentali. Ancor più efficace è il secondo punto, cioè che essi tengono testa a ogni oppressione, che le persecuzioni più crudeli non sono riuscite a sterminarli, e anzi, che mostrano di avere la capacità di affermarsi nel commercio e, laddove sia loro consentito, di dare contributi preziosi in ogni campo della civiltà.

I temi più profondi dell'odio per gli Ebrei si radicano in tempi remoti, agiscono a partire dall'inconscio dei popoli, e mi aspetto che in un primo momento non appaiano credibili. Azzardo la tesi che la gelosia per il popolo che si è spacciato per il figlio primogenito e prediletto dal Padre ancor oggi non è stata superata dagli altri popoli, come se questi avessero dato credito a tale pretesa. Inoltre uno degli

usi per cui gli Ebrei si distinguono, quello della circoncisione, ha prodotto un'impressione spiacevole e inquietante che ben si spiega col suo richiamo alla temuta castrazione e pertanto riguarda qualcosa da dimenticare del passato primordiale. E infine l'ultimo motivo di questa serie. Non dimentichiamo che tutti questi popoli che oggi si distinguono nell'odio verso gli Ebrei sono diventati cristiani solo in tarda epoca storica, spesso spinti a ciò da una sanguinosa costrizione. Si potrebbe dire che sono tutti "battezzati male" e che sotto un sottile strato di cristianesimo sono rimasti ciò che furono i loro antenati, che professavano un barbarico politeismo. Essi non hanno superato il rancore contro la nuova religione loro imposta, ma l'hanno spostato verso la fonte da cui il cristianesimo è loro pervenuto. Il fatto che i Vangeli raccontino una storia che si svolge tra Ebrei e tratta propriamente solo di Ebrei ha facilitato questo spostamento. Il loro odio per gli Ebrei è al fondo odio per i cristiani, e non c'è da meravigliarsi se nella rivoluzione nazionalsocialista tedesca questa intima relazione fra le due religioni monoteistiche trova così chiara espressione nel trattamento ostile riservato a entrambe.

E. Difficoltà

Forse in ciò che precede siamo riusciti a far vedere in modo compiuto l'analogia che esiste tra i processi nevrotici e gli avvenimenti religiosi e a indicare l'origine insospettata di questi ultimi. In questo trapassare dalla psicologia individuale alla psicologia di massa si sollevano due difficoltà di natura e di valore diversi, verso cui ora dobbiamo volgere la nostra attenzione. La prima è che noi abbiamo trattato qui solo un caso preso dalla fenomenologia delle religioni, la quale è ricca di contenuto, e non abbiamo gettato nessuna luce sugli altri. L'autore con rincrescimento deve ammettere che egli non può dare altro che questo esempio e che le sue conoscenze in materia non sono sufficienti a completare la ricerca. Le sue conoscenze limitate gli

consentono solamente di aggiungere che il caso della fondazione della religione maomettana gli appare come una ripetizione abbreviata della religione ebraica, imitando la quale essa fece la sua comparsa. Anzi sembra che il profeta originariamente avesse l'intenzione di accettare del tutto, per sé e il suo popolo, il giudaismo. Il recupero del solo grande Padre primitivo [*Urvaters*] produsse presso gli Arabi uno straordinario accrescimento della loro sicurezza, che li condusse a grandi successi mondani ma nei quali però si esaurì. Allah si mostrò al suo popolo eletto molto più riconoscente di quanto non avesse fatto a suo tempo Yahweh con il suo. Ma lo sviluppo interiore della nuova religione si arrestò presto, mancando forse di quell'approfondimento generato invece nel caso degli Ebrei dall'aver causato la morte del fondatore della religione. Le religioni apparentemente razionalistiche degli orientali sono, nella loro sostanza, culto degli antenati, e si arrestano perciò a uno stadio precoce della ricostruzione del passato. Se è vero che presso certi popoli primitivi del nostro tempo si trova, come unico contenuto della religione, il riconoscimento di un essere supremo, possiamo considerare ciò soltanto come un indebolimento dello sviluppo religioso e porlo in rapporto con gli innumerevoli casi di nevrosi rudimentali che si constatano in quell'altro campo. Del perché sia qui che là le cose non siano andate più avanti, ci manca in entrambi i casi la comprensione. Se ne deve attribuire la responsabilità alla dote particolare di questi popoli, all'orientamento della loro attività e alle loro condizioni sociali generali. Del resto è una buona regola del lavoro analitico che ci si accontenti di spiegare ciò che ci si trova di fronte e non ci si affatichi a spiegare ciò che non è giunto a nascere.

La seconda difficoltà in questo passaggio alla psicologia delle masse è molto più importante, perché solleva un nuovo problema di natura fondamentale. Si solleva la questione della forma in cui sia presente la tradizione operante nella vita dei popoli: una questione che non si pone quando si tratta dell'individuo, poiché qui essa è risolta dall'esistenza nell'inconscio di tracce mnestiche del passato. Ritorniamo al nostro esempio storico. Abbiamo fondato il

compromesso di Qadesh sulla persistenza di una potente tradizione presso coloro che erano ritornati dall'Egitto. Questo caso non cela nessun problema. Secondo il nostro assunto una tale tradizione si appoggiava sul ricordo cosciente di comunicazioni orali che gli uomini allora viventi avevano ricevuto dai loro antenati, antecedenti di solo due o tre generazioni, e questi ultimi erano stati partecipi e testimoni oculari degli avvenimenti in questione. Ma possiamo pensare lo stesso per i secoli più tardi? Che la tradizione avesse a fondamento un sapere comunicato in modo normale, trasmesso dal nonno al nipote? Chi fossero le persone che conservavano un tale sapere e lo trasmettevano oralmente non si può più indicare, come nel caso precedente. Secondo Sellin la tradizione dell'uccisione di Mosè era sempre presente nelle cerchie sacerdotali, fino al momento in cui trovò la sua espressione scritta, la sola che permise a Sellin di concepirla. Ma essa può essere stata nota solo a pochi, non era di possesso pubblico. Basta questo a spiegare la sua efficacia? Si può attribuire a un tale sapere, limitato a pochi, il potere di catturare le masse, quando si giunge alla sua conoscenza? Sembra piuttosto che dovesse esistere anche nella massa ignorante qualcosa di affine al sapere dei pochi e che a questo sia venuto incontro quando esso venne reso manifesto.

Il giudizio diviene ancora più difficile se noi ci volgiamo verso il caso analogo, che si colloca nei tempi primitivi. Che ci sia stato un padre primordiale con le note proprietà e quale fu il destino che gli toccò, è qualcosa che nel corso dei millenni fu certamente dimenticato, né si può ipotizzare una qualche tradizione orale come nel caso di Mosè. In qual senso dunque una tradizione in generale può essere presa in considerazione? In quale forma essa può essere stata presente? Per facilitare la comprensione a lettori che non sono disposti o preparati ad immergersi in una situazione psicologica complessa, anticiperò il risultato della ricerca che segue. Io credo che la concordanza su questo punto tra l'individuo e la massa sia pressoché perfetta: anche nelle masse l'impressione del passato rimane conservata in tracce mnestiche inconscie.

Per ciò che concerne l'individuo, crediamo di veder chiaro. La traccia mnestica di ciò che ha vissuto da bambino s'è conservata in lui, ma in uno stato psicologico particolare. Si può dire che l'individuo lo abbia sempre saputo, ma propriamente come si conosce il rimosso. A tal proposito ci siamo fatti determinate idee, che non è difficile confermare attraverso l'analisi, sul modo in cui qualche cosa può essere dimenticata e dopo un po' di tempo di nuovo ricomparire. Il dimenticato non è cancellato, ma solo "rimosso" [*verdrängt*], le sue tracce mnestiche esistono in tutta la loro freschezza, ma isolate attraverso "controinvestimenti". Esse non possono entrare in rapporto con gli altri processi intellettuali, sono inconsce, inaccessibili alla coscienza. Può anche accadere che certe parti del rimosso si siano sottratte al processo, restino accessibili al ricordo, emergano all'occasione alla coscienza, ma anche allora rimangono isolate, come corpi estranei senza legame con il resto. Ciò può accadere, ma non è necessariamente così. La rimozione può anche essere totale e a questo caso ci atterremo nell'esposizione seguente.

Il rimosso mantiene il suo impulso, la sua aspirazione a penetrare nella coscienza. Esso raggiunge il suo scopo a tre condizioni: 1) quando le forze del controinvestimento vengono diminuite da processi patologici, che assaltano l'altro, il cosiddetto Io, o da una ripartizione differente delle energie d'investimento nell'Io, come accade regolarmente nello stato di sonno; 2) quando le componenti pulsionali legate al rimosso ricevono un rinforzamento particolare, cosa di cui i processi che accompagnano la pubertà offrono il migliore esempio; 3) quando in una qualche recente esperienza a un certo momento compaiono impressioni ed esperienze che sono così analoghe al rimosso da poterlo risvegliare. Allora il recente si rinforza dell'energia latente del rimosso e il rimosso giunge ad operare dietro al recente con il suo aiuto. In nessuno di questi tre casi ciò che è stato fin lì rimosso giunge a coscienza in modo semplice e piano, immodificato. Deve al contrario subire delle deformazioni che testimoniano dell'influsso della resistenza, non interamente superata, che proviene dal

controinvestimento, o l'influsso modificatore dell'esperienza recente, o di entrambi gli influssi.

Per orientarci, noi abbiamo utilizzato come criterio e punto di appoggio la distinzione tra processo psichico conscio e inconscio: il rimosso è inconscio. Sarebbe una semplificazione fortunata se questa tesi ammettesse di essere rovesciata, se cioè la differenza tra le qualità conscio (C) e inconscio (*Inc*) coincidesse con la divisione: appartenente all'Io e rimosso. L'esistenza nella nostra vita psichica di tali cose isolate e inconsce sarebbe nuova e sufficientemente importante. In realtà, la situazione è più complessa. È esatto dire che ogni rimosso è inconscio, ma non è esatto dire che tutto ciò che appartiene all'Io è inconscio. Ci rendiamo conto che la coscienza è una qualità fugace, che si lega solo transitoriamente a un processo psichico. Perciò ai nostri scopi dobbiamo sostituire "cosciente" con "capace di diventare cosciente", qualità che noi definiamo "preconscio" (*Prec*). Noi diremo allora, con maggior precisione, che l'Io è essenzialmente preconscio (virtualmente conscio), ma che parti dell'Io sono inconsce.

Quest'ultima asserzione ci insegna che le qualità alle quali finora ci siamo tenuti non sono sufficienti per orientarci nell'oscurità della vita psichica. Dobbiamo introdurre un'altra distinzione, non più qualitativa, ma *topica*, e nello stesso tempo *genetica*, cosa che le conferisce un valore particolare. Al presente noi distinguiamo nella nostra vita psichica - che concepiamo come un apparato composto di più istanze, distretti e province - una regione che chiamiamo l'Io propriamente detto da un'altra che chiamiamo l'Es. L'Es è la più antica, l'Io si è sviluppato da essa attraverso l'influsso del mondo esterno come uno strato corticale. Nell'Es sono all'opera le nostre pulsioni originarie; tutti i processi psichici situati nell'Es decorrono inconsciamente. Come abbiamo già detto, l'Io coincide con l'ambito del preconscio, contiene parti che normalmente rimangono inconsce. Per i processi psichici nell'Es valgono leggi di svolgimento e d'influenza reciproca del tutto diverse da quelle che dominano nell'Io. In realtà è proprio la scoperta

di queste differenze che ci ha condotto alla nostra nuova concezione e che la giustifica.

Il *rimosso* va assegnato all'Es e soggiace ugualmente ai meccanismi di questo. Se ne distingue solo in rapporto alla sua genesi. La differenziazione si compie nei primi anni di vita, mentre l'Io si sviluppa dall'Es. Una parte del contenuto dell'Es è allora accolta dall'Io ed elevata allo stato preconscious, mentre un'altra parte non è toccata da questa traduzione e rimane nell'Es come l'inconscio propriamente detto. Nello svolgimento ulteriore della formazione dell'Io, certe impressioni e processi psichici all'opera nell'Io vengono esclusi attraverso un processo di difesa; il carattere di preconscious è loro ritirato in modo tale che sono riabbassati a costituenti dell'Es. Questo è dunque il "rimosso" nell'Es. Per quanto concerne lo scambio tra le due province psichiche, noi supponiamo dunque che da un lato il processo inconscio nell'Es sia elevato al livello del preconscious e incorporato nell'Io, e dall'altro che il preconscious nell'Io possa fare il cammino opposto ed essere respinto nell'Es. Rimane ora fuori del nostro interesse che successivamente nell'Io si delimiti un particolare distretto, quello del *Super-io*.

Quanto detto può sembrare cosa tutt'altro che semplice, ma una volta che ci si sia familiarizzati con la concezione spaziale, ma inabituale, dell'apparato psichico, ciò non può offrire difficoltà particolari a chi se lo voglia rappresentare. Aggiungo ancora l'osservazione che la topica psichica sviluppata qui non ha niente a che fare con l'anatomia del cervello, che a dire il vero essa sfiora solo in un punto. Ciò che questa rappresentazione comporta di poco soddisfacente, e che io percepisco chiaramente come ogni altro, proviene dalla nostra ignoranza completa della natura *dinamica* dei processi psichici. Ci diciamo che ciò che distingue una rappresentazione conscia da una rappresentazione preconscious, e questa da una inconscia, non può essere altro che una modificazione, forse anche una diversa suddivisione, dell'energia psichica. Noi parliamo di investimenti e controinvestimenti, ma al di là di questo ci

manca ogni conoscenza e persino ogni avvio di un'ipotesi di lavoro utilizzabile. Sul fenomeno della coscienza possiamo aggiungere che deriva in origine dalla percezione. Tutte le sensazioni che nascono dalla percezione di stimolazioni dolorose, tattili, auditive o visive, sono massimamente coscienti. I processi di pensiero e ciò che può esser loro analogo nell'Es sono in sé inconsci e si procurano l'accesso alla coscienza attraverso la connessione con resti mnestici di percezioni visive e auditive, accedendo alla funzione linguistica. Nell'animale, cui manca la parola, queste relazioni devono essere più semplici.

Le impressioni dei traumi infantili, che a noi sono servite come punti di partenza, o non sono tradotte nel preconscious o sono rapidamente risospinte nella condizione dell'Es dalla rimozione. I loro resti mnestici sono allora inconsci ed operano dall'Es. Noi crediamo di poter seguire bene il loro ulteriore destino, finché si tratta nel loro caso di esperienze individuali. Ma si aggiunge una nuova complicazione quando prendiamo in considerazione la possibilità che nella vita psichica dell'individuo possano essere all'opera contenuti, non solo della sua vita personale, ma anche innati, elementi di origine filogenetica, una *eredità arcaica*. Sorgono allora le domande: in che cosa consiste questa eredità, che cosa contiene, quali sono le prove della sua esistenza?

La più prossima e sicura risposta consiste nel darsi di disposizioni determinate, che sono proprie a tutti gli esseri viventi. Dunque nell'attitudine e nella tendenza a prendere certe direzioni di sviluppo e a reagire in modo particolare a certe eccitazioni, impressioni e stimoli. Poiché l'esperienza mostra che, sotto questo riguardo, si producono delle differenze tra gli individui della specie umana: differenze che sono incluse dall'eredità arcaica. Esse costituiscono ciò che si considera il fattore *costituzionale* dell'individuo. Ora, poiché tutti gli uomini almeno nei loro primi anni vivono all'incirca la medesima cosa e vi reagiscono in modo simile, ci si potrebbe domandare se non si debba attribuire queste reazioni, comprese le loro differenze individuali, all'eredità arcaica. Questo dubbio è da rifiutare: la nostra

conoscenza dell'eredità arcaica non s'arricchisce della realtà di questa similarità.

D'altra parte la ricerca analitica ha prodotto alcuni risultati, che ci danno da pensare. In primo luogo c'è l'universalità del simbolismo del linguaggio. La sostituzione simbolica di un oggetto attraverso un altro - la stessa cosa vale per le azioni - è cosa corrente ed ovvia presso i nostri bambini. Non possiamo dimostrare come l'abbiano appreso e in molti casi dobbiamo riconoscere che un apprendimento è impossibile. Si tratta di un sapere originario, che l'adulto poi ha dimenticato. Certo è vero che egli usa gli stessi simboli nei suoi sogni, ma non li comprende se non quando l'analista glieli chiarisce, ed anche allora dà poca fede a questa traduzione. Se egli si è servito di una delle moltissime espressioni nelle quali questo simbolismo si trova fissato, deve comunque ammettere che il loro senso autentico gli è completamente sfuggito. Il simbolismo inoltre sorvola sulle differenze delle lingue. Delle ricerche verosimilmente mostrerebbero che il simbolismo è ubiquitario e che è il medesimo per tutti i popoli. Questo sembra un caso accertato di eredità arcaica legato al tempo in cui s'è sviluppato il linguaggio. Ma si potrebbe tentare anche un'altra spiegazione. Si potrebbe dire che si tratta di relazioni di pensiero tra rappresentazioni, che s'erano costituite durante lo sviluppo storico del linguaggio e che ora devono essere ripetute ogni volta che si realizza uno sviluppo individuale della lingua. Si avrebbe allora il caso d'ereditarietà di una disposizione di pensiero, come si dà ordinariamente una eredità di una disposizione pulsionale: e di nuovo non avremmo nessun contributo al nostro problema.

Ma il lavoro analitico ha portato alla luce anche altro, qualcosa la cui portata si estende al di là di quello che abbiamo considerato fin qui. Se noi studiamo le reazioni ai traumi infantili, abbiamo sovente la sorpresa di scoprire che non si attengono strettamente all'effettivo vissuto individuale, bensì se ne allontanano in un modo che si adatta assai meglio al modello di un evento filogenetico e che, in modo generale, non può essere spiegato che per mezzo di un suo influsso. Il

comportamento del bambino nevrotico con i genitori nel complesso edipico e in quello di castrazione abbonda in reazioni che appaiono ingiustificate dal punto di vista individuale, e che non possono essere comprese che filogeneticamente attraverso il nesso con l'esperienza vissuta di precedenti generazioni. Varrebbe certamente la pena di riunire e di sottoporre al pubblico il materiale a cui qui io mi posso richiamare. La sua forza probante mi sembra sufficiente per osare il passo ulteriore e affermare che l'ereditarietà arcaica dell'uomo comprende non solo disposizioni ma anche dei contenuti, delle tracce mnestiche relative al vissuto di generazioni precedenti. L'ampiezza come il significato dell'ereditarietà arcaica si troverebbero così accresciuti in maniera assai significativa.

Ad una più attenta considerazione dobbiamo confessare che da tempo ci siamo condotti come se l'ereditarietà di tracce mnestiche del vissuto degli antenati, indipendentemente da una comunicazione diretta e per esempio dall'influsso dell'educazione, fosse fuori discussione. Quando abbiamo parlato del mantenimento di una antica tradizione in un popolo, della formazione di un carattere popolare, pensavamo nella maggior parte dei casi a una tale tradizione trasmessa per ereditarietà e non perpetuata attraverso la comunicazione. O almeno non abbiamo distinto tra le due e non ci siamo resi conto dell'audacia che comporta una tale negligenza. La posizione del nostro problema diviene ancora più difficile per l'attitudine attuale della scienza biologica, che non vuole sapere nulla di caratteri acquisiti dei discendenti per ereditarietà. Ma in tutta modestia confessiamo che malgrado ciò non possiamo rinunciare a questo fattore nello sviluppo biologico. Non si tratta, è vero, della stessa cosa nei due casi: là dei caratteri acquisiti che è difficile cogliere, qui delle tracce mnestiche di impressioni esterne, di qualcosa di afferrabile. Ma è ben possibile che al fondo non possiamo rappresentarci l'una senza l'altra. Se ammettiamo la permanenza di tali tracce mnestiche nell'ereditarietà arcaica, noi abbiamo gettato un ponte sul fossato tra psicologia individuale e psicologia delle masse e possiamo trattare i popoli come

l'individuo nevrotico. Pur ammettendo che come prova più valida delle tracce mnestiche dell'ereditarietà arcaica non abbiamo altro che i fenomeni residuali del lavoro analitico che richiedono di essere derivati dalla filogenesi, tuttavia questa prova ci sembra abbastanza solida per postulare un tale stato di cose. Se la cosa va diversamente, noi non avanzaeremo di un passo sulla via intrapresa, né nell'analisi né nella psicologia delle masse. Si tratta di un'audacia che non possiamo evitare.

Con ciò noi facciamo ancora qualcosa d'altro. Riduciamo il fossato che, per presunzione umana, le epoche anteriori hanno scavato esageratamente tra uomo e animale. Se quelli che si definiscono gli istinti degli animali, che permettono loro di comportarsi dall'inizio in una nuova situazione di vita come se fosse una situazione antica e da tempo familiare, se questa vita istintiva degli animali ammette una qualche spiegazione, non può essere che questa: che gli animali portano nella loro esistenza nuova d'individui le esperienze della loro specie, ovvero hanno conservato in sé ricordi del vissuto dei loro genitori. Non sarebbe al fondo diverso per l'animale umano. La sua eredità arcaica corrisponde agli istinti degli animali, anche se è diversa per estensione e per contenuto.

Dopo queste spiegazioni io non esito ad affermare che gli uomini hanno sempre saputo - in una particolare maniera - che essi hanno un giorno posseduto un padre primordiale e di averlo ucciso.

Dobbiamo ora dare una risposta a due altre questioni. La prima: a quali condizioni un tale ricordo penetra nell'eredità arcaica? La seconda: in quali circostanze può diventare attivo, ossia spingersi dal suo stato inconscio nell'Es nella coscienza, pur se in modo alterato e deformato? È facile rispondere alla prima questione: quando l'evento è stato sufficientemente importante o si è ripetuto sufficientemente, o entrambi i casi. Nel caso dell'uccisione del padre entrambe le condizioni sono soddisfatte. Sulla seconda questione è da osservare: possono entrare in considerazione tutta una serie di influenze, che non devono essere tutte conosciute, ed è anche concepibile un decorso

spontaneo, in analogia con ciò che accade al processo di certe nevrosi. Sicuramente è però di un'importanza decisiva il risveglio della traccia mnestica dimenticata a mezzo di una recente ripetizione reale dell'evento. La morte di Mosè fu una tale ripetizione; più tardi lo fu il supposto omicidio giudiziario di Cristo, in modo tale che questi avvenimenti s'impongono in primo piano tra le cause. Come se la genesi del monoteismo non potesse fare a meno di questi avvenimenti. Ci si ricordi del detto del poeta:

Ciò che è destinato a vivere eternamente nel canto,
deve perire nella vita¹³.

Infine un'osservazione che apporta un argomento psicologico. Una tradizione che fosse fondata solo sulla comunicazione non potrebbe produrre il carattere coatto, che attiene al fenomeno religioso. Essa verrebbe udita, giudicata, forse anche respinta, come ogni altra notizia dall'esterno; non giungerebbe mai al privilegio di essere affrancata dalla costrizione del pensiero logico. Essa deve aver subito dapprima il destino della rimozione, la condizione del permanere nell'inconscio, prima di poter sviluppare effetti così potenti con il suo ritorno e di poter affascinare le masse, come abbiamo visto con stupore accadere alla tradizione religiosa, senza averne una possibile comprensione. E questa considerazione ha un grande peso nel condurci a credere che le cose siano effettivamente andate così, come noi ci siamo sforzati di descrivere, o almeno in modo analogo.

NOTE

¹ Non condivido la visione del mio coetaneo, Bernard Shaw, per cui gli uomini riuscirebbero a fare qualcosa di buono soltanto se potessero arrivare a trecento anni. Con il prolungamento della durata della vita non si raggiungerebbe nulla, giacché dovrebbe cambiarsi molto altro delle condizioni di vita a partire dal fondamento.

² Inizio col riassumere i risultati del mio secondo studio, puramente storico, su Mosè. Qui non verranno sottoposti ad alcuna nuova critica, giacché costituiscono il presupposto delle discussioni psicologiche che da essi derivano e continuamente ad essi ritornano.

³ Si chiamava così, per esempio, anche lo scultore la cui officina fu trovata a Tell-el-Amarna.

⁴ Ciò corrisponderebbe alla quarantennale peregrinazione nel deserto del testo biblico [*Numeri* 14:33].

⁵ Dunque circa 1350 (40)-1320 (10) per Mosè; 1260, o ancora dopo, per Qadesh; la stele di Merenptah prima del 1215.

⁶ E. Auerbach, *Wüste und gelobtes Land*, tomo II, 1936.

⁷ La stessa considerazione vale per il caso singolare di William Shakespeare da Stratford.

⁸ Questa è la situazione che Macaulay descrive nel suo *Lays of Ancient Rome* [*I canti di Roma antica*, L'Universelle, Roma 1918]. Egli assume le vesti di un cantore che, preoccupato per le torbide lotte partitiche del tempo, rinfaccia ai suoi ascoltatori lo spirito di sacrificio, l'unità e il patriottismo degli avi.

⁹ Sicché è insensato affermare che si eserciterebbe la psicoanalisi proprio quando dalla ricerca e dall'indagine si escludono proprio

questi momenti originari, come accade da certe parti.

¹⁰ Ernest Jones fa osservare che il dio Mitra che uccide il toro potrebbe raffigurare questo capo che si millanta del suo gesto. È noto come la venerazione di Mitra si trovasse in lotta con il giovane cristianesimo per la vittoria finale.

¹¹ Goethe, *Israel in der Wüste*, tomo VII dell'edizione Weimar, p. 170.

¹² Cfr. su questo tema le note considerazioni di Frazer, *The Golden Bough*, vol. III, *The Dying God* [*Il ramo d'oro*, Newton Compton, Roma 2009].

¹³ Schiller, *Die Götter Griechenlands* [*Gli dèi della Grecia*, in *Poesie filosofiche*, Feltrinelli, Milano 2005].

PARTE SECONDA

Riassunto e ripetizione

La parte seguente di questo studio non può essere indirizzata al pubblico senza spiegazioni e chiarimenti dettagliati. In effetti essa non è altro che una ricapitolazione fedele, spesso letterale, della prima parte, abbreviata in qualche parte critica e aumentata invece di aggiunte che si riferiscono al problema della genesi del carattere particolare del popolo ebraico. Io so che un tal genere di esposizione è tanto poco adatto al suo scopo quanto poco artistico. Io stesso lo disapprovo incondizionatamente.

Perché non l'ho evitato? Non m'è difficile trovare la risposta a tale questione. M'è difficile ammetterla. Io non sono stato in grado di cancellare le tracce della genesi di questo lavoro che è stata davvero insolita.

In realtà, esso è stato scritto due volte. La prima volta, anni fa a Vienna, dove io non credevo alla possibilità di pubblicarlo. Decisi di porlo da parte, ma mi tormentava come un'anima in pena e allora trovai la via d'uscita di renderne indipendenti due parti e di pubblicare nella nostra rivista «Imago» il preludio psicoanalitico dell'insieme (*Mosè egizio*) e la costruzione storica costruita su di esso (*Se Mosè era un egizio...*). Il resto, che conteneva le parti veramente scioccanti e pericolose, l'applicazione delle mie conclusioni alla genesi del monoteismo e alla concezione della religione in generale, decisi di trattenerlo presso di me, come pensavo, per sempre. Poi sopraggiunse inattesa, nel marzo del 1938, l'invasione tedesca che mi costrinse ad abbandonare la patria ma che contemporaneamente mi liberò dalla

preoccupazione di suscitare attraverso la mia pubblicazione un interdetto alla psicoanalisi là dove essa era ancora tollerata. Appena arrivato in Inghilterra, trovai irresistibile la tentazione di rendere accessibile al mondo il sapere cui ero giunto e che avevo trattenuto presso di me, e cominciai a rielaborare la terza parte dello studio, a integrazione dei due che già erano stati pubblicati. A ciò si legò naturalmente una riorganizzazione parziale dell'intero materiale. Tuttavia io non riuscii a integrare in questa seconda versione la totalità del materiale. D'altra parte non potevo decidermi a rinunciare completamente alle versioni precedenti e così giunsi alla risoluzione di unire un'intera parte della prima versione, senza cambiamenti, alla seconda, con l'inconveniente di ripetermi abbondantemente.

Mi potrei consolare considerando che le cose di cui io tratto sono comunque così nuove ed importanti - astrazione fatta dalla più o meno grande esattezza della mia esposizione - che non può essere una disgrazia se il pubblico è condotto a leggere due volte la stessa cosa su questo argomento. Ci sono cose che devono essere dette più di una volta e che non vengono mai dette abbastanza. Ma il lettore deve essere libero di decidere se indugiare sull'argomento o se ritornarvi. Ma tale risultato non può essere ottenuto presentandogli due volte nello stesso libro la medesima cosa. Rimane una inettitudine del cui biasimo bisogna farsi carico. Purtroppo la forza creatrice di un autore non obbedisce sempre al suo volere; il lavoro riesce come può e spesso si accampa di fronte all'autore come qualcosa d'indipendente, addirittura, straniero.

A. Il popolo d'Israele

Se si vede chiaramente che il nostro modo di procedere, che consiste nel raccogliere nel materiale fornito dalla tradizione ciò che a noi appare come utilizzabile, nel rigettare ciò che non ci serve e nel mettere insieme i diversi pezzi secondo la verosimiglianza psicologica -

se è chiaro che una tale tecnica non dà alcuna certezza di trovare la verità - allora ci si domanderà a ragione perché s'intraprenda un lavoro di questo genere. La risposta si richiama al risultato. Se si attenua intensamente il rigore delle esigenze che vengono poste a una ricerca storico-psicologica, sarà forse possibile chiarire problemi, che sono sempre apparsi meritevoli di attenzione e che in seguito ad eventi recenti sollecitano di nuovo l'osservatore. Si sa che, di tutti i popoli che hanno abitato nell'antichità attorno al Mediterraneo, il popolo ebreo è all'incirca il solo che esista oggi ancora con il suo nome e in sostanza. Esso ha affrontato sventure e malversazioni con una capacità di resistenza che non ha eguali, ha sviluppato tratti di carattere particolari e si è guadagnato inoltre la cordiale avversione di tutti gli altri popoli. Noi vorremmo capire meglio da dove nasca questa vitalità degli Ebrei e in qual modo il loro carattere s'accordi con il loro destino.

Si può partire da un tratto del carattere degli Ebrei che domina il loro rapporto con gli altri. Non c'è dubbio che essi abbiano un'opinione particolarmente alta di sé, che si ritengano di una condizione preminente, più elevata, superiore agli altri, dai quali si distinguono anche per numerosi loro costumi¹⁴. Contemporaneamente, sono animati di una fiducia particolare nella vita, come quella che viene generata dal possesso segreto di un bene prezioso: animati da una sorta di ottimismo. I devoti la chiamerebbero fiducia in Dio.

Noi conosciamo il fondamento di questo comportamento e sappiamo in cosa consista il loro tesoro segreto. Essi si ritengono realmente come il popolo eletto da Dio, credono di essere particolarmente a lui vicini: cosa che li rende orgogliosi e fiduciosi. Secondo informazioni valide, si comportavano come oggi già all'epoca ellenistica. L'ebreo era già allora bell'e pronto e i Greci, tra i quali e a fianco dei quali vivevano, reagivano alla peculiarità ebraica nel medesimo modo dei contemporanei "popoli ospiti". Si potrebbe pensare che reagissero, anch'essi, al primato che il popolo d'Israele rivendicava per sé. Quando si è il favorito del padre temuto, non c'è da

meravigliarsi della gelosia di fratelli e sorelle, e dove possa condurre tale gelosia lo mostra assai bene la leggenda ebraica di Giuseppe e i suoi fratelli. In seguito è il corso della storia mondiale che sembra giustificare la presunzione degli Ebrei, poiché, quando successivamente piacque a Dio d'inviare tra l'umanità un Messia e Redentore, di nuovo egli lo scelse dal popolo degli Ebrei. Gli altri popoli avrebbero avuto allora l'occasione di dirsi: «Veramente, essi hanno avuto ragione, sono il popolo scelto da Dio». Ma invece di ciò accadde che la redenzione attraverso Gesù Cristo comportò solo un rafforzamento dell'odio contro gli Ebrei, mentre gli Ebrei stessi non trassero alcun vantaggio da questa seconda predilezione, non avendo riconosciuto il Redentore.

Sul fondamento delle nostre precedenti discussioni, noi possiamo ora affermare che fu l'uomo Mosè a improntare questo importante tratto del carattere nel popolo ebraico per tutto l'avvenire. Elevò il loro amor proprio, assicurandoli che erano il popolo eletto di Dio; gli impose la consacrazione e li obbligò alla separazione dagli altri popoli. Non che negli altri popoli manchi l'amor proprio. Proprio come oggi ogni nazione si riteneva migliore di ogni altra. Ma l'amor proprio degli Ebrei ricevette da Mosè un ancoraggio religioso, divenne una parte della loro fede religiosa. Attraverso il loro rapporto particolarmente intimo con il loro Dio, essi si procurarono una partecipazione alla sua grandezza. E poiché noi sappiamo che, dietro il Dio che ha eletto gli Ebrei e li ha liberati dagli Egizi, c'è la persona di Mosè, il quale aveva compiuto proprio questo, presuntivamente per incarico divino, noi non ci peritiamo di dire: fu il solo uomo Mosè che ha creato [*geschaffen hat*] gli Ebrei. A lui questo popolo deve la sua tenacia di vita, ma anche una gran parte dell'ostilità che ha sperimentato e che ancora sperimenta.

B. Il grande uomo

Com'è possibile che un uomo solo eserciti un'azione così straordinaria, che egli formi un popolo da individui e famiglie qualunque, imprimendogli il suo carattere definitivo e determinandone il destino per millenni? Una tale ipotesi non rappresenta una regressione verso un modo di pensare che fece sorgere i miti di un creatore e la venerazione di eroi, verso tempi in cui la storiografia si riduceva a narrare le azioni e i destini di singole persone, dominatori o conquistatori? La tendenza moderna è piuttosto quella di ricondurre gli avvenimenti della storia dell'umanità a fattori più nascosti, più generali e impersonali, all'influenza costringente dei rapporti economici, a cambiamenti intervenuti nel regime alimentare, ai progressi nell'uso di materiali e di utensili, a migrazioni dovute alla crescita demografica e ai cambiamenti climatici. Ai singoli non tocca altro ruolo che quello di esponenti o rappresentanti di aspirazioni collettive, che dovevano trovare la loro espressione e la trovarono piuttosto fortuitamente in quelle persone.

Questi sono punti di vista perfettamente legittimi, ma che ci danno l'occasione di rammentare un'importante discrepanza tra l'attitudine del nostro organo di pensiero e l'organizzazione del mondo, che deve esser colto attraverso il nostro pensiero. Al nostro bisogno, a dire il vero imperioso, di causalità è sufficiente che ogni evento abbia *una* causa dimostrabile. Ma nella realtà fuori di noi non è così; anzi ogni evento appare essere sovrade-terminato [*überdeterminiert*], risulta essere l'effetto di più cause convergenti. Spaventata dall'enorme complicazione dell'accadere, la nostra ricerca prende partito per una connessione rispetto a un'altra, costruisce opposizioni che non esistono, ma che sono nate dalla lacerazione di relazioni più ampie¹⁵. Quando dunque l'esame di un caso determinato prova l'influenza dominante di una singola personalità, non è necessario che la nostra coscienza ci rimproveri di aver sfidato con questa ipotesi la teoria che postula l'importanza di quei fattori

generalisti, impersonali. Vi è per principio spazio per entrambi. Nella genesi del monoteismo noi non possiamo rinviare a nessun altro fattore esterno che quello già menzionato, ossia che questa evoluzione è legata allo stabilirsi di relazioni più intime tra nazioni diverse e alla costruzione di un grande impero.

Noi conserviamo dunque al "grande uomo" il suo posto nella catena o piuttosto nella rete delle cause. Ma forse non sarà del tutto inutile domandarci a quali condizioni gli attribuiamo questo titolo onorifico. Siamo sorpresi che non sia facile rispondere a questa questione. Una prima formulazione - quando un uomo possiede a un grado particolarmente elevato le qualità che noi apprezziamo moltissimo - è chiaramente inadeguata in tutti i sensi. La bellezza, per esempio, e la forza muscolare, per quanto possano essere invidiabili, non danno alcun diritto alla "grandezza". Dovrà essere questione di qualità spirituali, di eccellenze psichiche e intellettuali. A tal riguardo non possiamo non notare che un individuo dotato di un talento straordinario in un campo determinato non lo chiamiamo certamente un grande uomo. Certo non un maestro di scacchi o un virtuoso di qualche strumento musicale, ma neppure un artista eccellente o un ricercatore. In tal caso parleremo di un grande scrittore, di un grande pittore, di un grande matematico o di un grande fisico, diremo ch'è stato un pioniere nell'ambito di questa o quella attività, ma non diremo che è stato un grande uomo. Se consideriamo per esempio senza esitazione Goethe, Leonardo da Vinci, Beethoven dei grandi uomini, ci deve essere qualcos'altro che ci muove oltre all'ammirazione per le loro creazioni grandiose. Se non disponessimo di tali esempi, giungeremmo probabilmente a pensare che il nome di "grande uomo" è riservato di preferenza agli uomini d'azione, quindi conquistatori, condottieri, dominatori, ch'esso riconosce la grandezza delle loro realizzazioni, la forza della loro influenza. Ma anche questo è insoddisfacente ed è contraddetto dalla condanna che facciamo di molte persone indegne, di cui pure non si può contestare l'azione esercitata sui contemporanei e sui posteri. Non possiamo neppure

scegliere il successo come connotazione della grandezza, se si pensa al grande numero di grandi uomini che, invece di avere successo, sono caduti in disgrazia.

Così provvisoriamente siamo propensi a concludere che non vale la pena di cercare un contenuto privo di ambiguità per la nozione di "grande uomo". Diremo che questo è soltanto un riconoscimento, d'uso incerto e accordato in modo abbastanza arbitrario, allo sviluppo fuori del normale di certe qualità umane assai vicine al significato primitivo di "grandezza". Ricordiamoci anche che a noi non interessa tanto l'essenza del grande uomo quanto la questione del modo in cui egli agisce sul suo prossimo. Tuttavia abbrevieremo quanto più possibile questo esame perché rischia di condurci lontano dal nostro scopo.

Atteniamoci al fatto che il grande uomo influenza il suo prossimo in due modi: attraverso la sua personalità e attraverso l'idea per la quale egli s'impegna. Questa idea può mettere l'accento su un'antica immagine di desiderio delle masse, indicare loro una nuova meta di desiderio o attitarle in un altro modo in suo potere. Talvolta, e questo è certamente il caso originario, la personalità agisce da sola e l'idea gioca un ruolo assai limitato. La ragione per la quale il grande uomo acquista in generale dell'importanza non ci rimane neppure per un istante oscura. Sappiamo che nella massa degli uomini v'è un grande bisogno di una autorità che si possa ammirare, davanti a cui ci s'inchini, da cui essere dominati ed eventualmente anche maltrattati. Dalla psicologia dell'individuo abbiamo appreso da dove nasca questo bisogno della massa. È la nostalgia del padre, che abita in ciascuno dalla sua infanzia, dello stesso padre che l'eroe della leggenda s'inorgoglisce d'aver vinto. Ed ora comincia a farci chiaro che tutti i tratti, di cui noi dotiamo il grande uomo, sono dei tratti paterni e che è in tale concordanza che consiste l'essenza del grande uomo, da noi vanamente cercata. La risolutezza del pensiero, la forza del volere, l'energia dell'azione appartengono all'immagine paterna, ma più di tutto l'autonomia e l'indipendenza del grande uomo, la sua divina

noncuranza che può spingersi fino all'assenza di scrupoli. Lo si deve ammirare, si può avere la fiducia in lui, ma non si può fare a meno di temerlo; chi altro se non il grande Padre può essere stato, nell'infanzia, il "grande uomo"!

Fu incontestabilmente un potente modello paterno che, nella persona di Mosè, accondiscese ad assicurare ai poveri servi ebrei che essi erano i suoi cari figli. E la rappresentazione di un Dio unico, eterno, onnipotente non deve aver agito meno potentemente su di loro, di un Dio per il quale essi non erano stati troppo infimi per concludere un'alleanza con loro e che gli prometteva di vegliare su di loro se fossero rimasti fedeli al suo culto. Verosimilmente per loro non fu facile separare l'immagine dell'uomo Mosè da quella del suo Dio e il loro presentimento non li ingannava, giacché è possibile che Mosè avesse deposto dei tratti della sua persona nel carattere del suo Dio, come l'irascibilità e l'inesorabilità. E quando un giorno essi misero a morte questo loro grande uomo non fecero che ripetere un misfatto che, nei tempi primitivi, prescritto dalla legge, era stato rivolto verso il re divino e che, come sappiamo, rinviava a un modello ancora più antico¹⁶. Se da un lato la figura del grande uomo s'è amplificata fino al divino, è tempo d'altro lato di riflettere sul fatto che anche il padre una volta era stato bambino. Secondo le nostre spiegazioni la grande idea religiosa, che l'uomo Mosè rappresentava, non era sua propria; egli l'aveva ricevuta dal suo re Ekhnatòn. E questi, la cui grandezza come fondatore religioso è indiscutibilmente attestata, aveva forse seguito delle sollecitazioni, che erano giunte a lui per la mediazione di sua madre o per altre vie, dall'Asia più vicina o più lontana.

Noi non possiamo seguire più a lungo la concatenazione dei fatti, ma se questi primi inizi sono esatti, l'idea monoteistica è ritornata come un *boomerang* nel paese della sua origine. Sembra quindi sterile voler determinare il merito di una persona sola per quanto concerne l'instaurazione di una nuova idea. Molti uomini hanno chiaramente partecipato allo sviluppo di quell'idea, apportandovi contributi. D'altro canto sarebbe evidentemente ingiusto interrompere con Mosè la

catena causale e trascurare ciò che i suoi successori e continuatori, i profeti ebrei, hanno fatto. Il seme del monoteismo non era fiorito in Egitto. Lo stesso sarebbe potuto accadere in Israele, dopo che il popolo s'era scrollato di dosso una religione gravosa ed esigente. Ma dal popolo ebraico non cessarono di levarsi sempre nuovi uomini, che rivitalizzarono la tradizione languente, che rinnovarono le ammonizioni e le esortazioni di Mosè e che non si fermarono prima che il passato perduto venisse restaurato. Nello sforzo costante di secoli e finalmente attraverso due grosse riforme, l'una prima e l'altra dopo l'esilio babilonese, si compì la trasformazione del dio popolare Yahweh nel Dio che Mosè aveva imposto agli Ebrei di venerare. E la prova che esiste una particolare disposizione nella massa, che era divenuto il popolo ebraico, è che essa poté produrre tante persone pronte a prendere su di sé il fardello della religione di Mosè per ottenere di essere elette, e forse altri vantaggi ancora del medesimo ordine.

C. Il progresso nella spiritualità

Per ottenere effetti psichici duraturi in un popolo, manifestamente non è sufficiente assicurarlo che è stato prescelto dalla divinità. È necessario provarglielo in qualche modo, se esso veramente deve credere e dal credere trarre delle conseguenze. Questa prova nella religione mosaica fu fornita dall'esodo dall'Egitto; Dio o Mosè in suo nome non si stancarono di richiamarsi a questa testimonianza di benevolenza. La festa di Pasqua fu introdotta per fissare il ricordo di quell'avvenimento, o piuttosto in una festa che esisteva da tempo fu travasato il contenuto di questo ricordo. Ma era pure solo un ricordo, l'esodo apparteneva a un passato dai contorni indistinti. Nel tempo presente i segni del favore divino erano molto rari, i destini del popolo testimoniavano piuttosto il suo sfavore. I popoli primitivi usavano deporre i loro dèi e persino castigarli, quando non ottemperavano al

loro dovere di assicurare vittoria, felicità e benessere. In tutti i tempi i re non sono stati trattati diversamente dagli dèi; si palesa qui un'antica identità, ossia che nascono da una radice comune. Anche i popoli moderni usano scacciare i loro re quando lo splendore del loro regno viene danneggiato da disfatte, cui si accompagnano perdite in territorio e in ricchezza. Ma perché il popolo d'Israele rimase fedele al suo Dio in modo tanto più subalterno quanto più veniva da esso maltrattato, questo è un problema che noi per ora dobbiamo lasciare da parte.

Ciò ci può incitare ad esaminare se la religione mosaica non abbia apportato al popolo nient'altro che l'accrescimento del suo amor proprio per la coscienza della propria elezione. Quest'altro fattore è veramente facile da trovare. La religione portò agli Ebrei anche una rappresentazione molto più sublime di Dio, o per dirla più sobriamente, la rappresentazione di un Dio più sublime. Colui che credeva in questo Dio partecipava in qualche modo della sua grandezza, poteva sentirsi egli stesso elevato. Per un non credente questa cosa non è ovvia, ma forse la si comprenderà meglio rifacendosi al sentimento di fierezza che prova un britannico in un paese straniero divenuto insicuro a causa di una rivolta, sentimento che manca completamente al membro di qualsiasi piccolo Stato continentale.

Il britannico in effetti conta che il suo *Government* manderà una nave da guerra se gli verrà toccato un capello e che gli insorti lo sanno assai bene, mentre il piccolo Stato non possiede nessuna nave da guerra. L'orgoglio per la grandezza del British Empire ha quindi una radice nella consapevolezza della sicurezza accresciuta, della protezione di cui gode ogni singolo britannico. Si può trattare della medesima cosa per quanto concerne la rappresentazione del Dio grandioso, e poiché difficilmente si giunge a pretendere di assistere Dio nel governo del mondo, l'orgoglio che ispira la grandezza di Dio coincide con quello di essere eletti da lui.

Tra le prescrizioni della religione di Mosè se ne trova una che è più carica di significato di quanto non si riconosca a prima vista. È la

proibizione di farsi un'immagine di Dio, quindi l'obbligo di venerare un Dio che non si può vedere. Noi supponiamo che Mo- sè su questo punto abbia superato il rigore della religione di Atòn; forse voleva essere solo conseguente, visto che il suo Dio non aveva né un nome né un volto, forse era una nuova misura contro gli abusi della magia. Ma quando si accettò tale divieto, esso dovette esercitare un'azione in profondità. Infatti esso significò posporre la percezione sensibile a profitto di una rappresentazione che conviene definire astratta, un trionfo della spiritualità sulla sensibilità, in termini rigorosi una rinuncia pulsionale [*Triebverzicht*] con le sue necessarie conseguenze psichiche.

Per trovare degno di fede ciò che non appare evidente a un primo sguardo, ci si deve ricordare di altri processi del medesimo genere nell'evoluzione della civilizzazione umana. Di questi il più antico, forse il più importante, si perde nell'oscurità dei tempi primitivi. I suoi effetti sorprendenti ci obbligano ad affermarne la realtà. Nei nostri bambini, nei nevrotici tra gli adulti come presso i popoli primitivi noi troviamo il fenomeno psichico che definiamo come la credenza nella "onnipotenza del pensiero". A nostro giudizio si tratta di una sopravvalutazione dell'influsso che i nostri atti psichici - qui atti intellettuali - possono esercitare sulla trasformazione del mondo esterno. In fondo ogni magia, la precorritrice della nostra tecnica, riposa su questo presupposto. Anche ogni magia delle parole appartiene al medesimo ordine d'idee, oltreché il convincimento del potere che è connesso con la conoscenza e la pronuncia di un nome. Noi facciamo l'ipotesi che l'"onnipotenza del pensiero" sia stata l'espressione dell'orgoglio dell'umanità legato allo sviluppo del linguaggio, che ha avuto per conseguenza un così straordinario impulso delle attività intellettuali. Si apriva il nuovo regno della spiritualità, nel quale rappresentazioni, ricordi e ragionamenti divennero determinanti di contro all'attività psichica inferiore, che aveva per contenuto le immediate percezioni degli organi di senso. Fu certamente una delle tappe più importanti sul cammino

dell'ominazione.

Un altro processo, di un periodo più tardo, ci appare più chiaro. Sotto l'influsso di fattori esterni, che qui non abbiamo bisogno di approfondire, e che in parte non sono sufficientemente conosciuti, accadde che l'ordine sociale del matriarcato fu rimpiazzato dall'ordine patriarcale, con il rovesciamento dei precedenti rapporti giuridici che vi fu connesso. Si crede di percepire l'eco di questa rivoluzione ancora nell' *Orestea* di Eschilo. Ma questo passaggio dalla madre al padre designa inoltre una vittoria della spiritualità sulla sensibilità, dunque un progresso della civilizzazione, dato che la maternità è attestata dalla testimonianza dei sensi, mentre la paternità è una congiuntura, costruita su una deduzione e una promessa. Assumere il partito che solleva il processo del pensiero al di sopra della percezione sensibile si mostra un passo gravido di conseguenze.

A un momento qualunque tra i due casi considerati si produsse un altro evento che mostra una profondissima affinità con ciò che abbiamo cercato nella storia religiosa. L'uomo si trovò condotto a riconoscere in un modo generale dei poteri "spirituali", ossia poteri che non potevano essere compresi attraverso i sensi, specialmente attraverso la vista, ma che pure esercitavano effetti indubitabili, addirittura fortissimi. Se potessimo affidarci alla testimonianza della lingua, fu l'aria in movimento ad offrire il modello della spiritualità, perché lo spirito prende il nome dal soffio del vento (*animus, spiritus*, in ebraico *ruach*, soffio). Con ciò ci fu la scoperta dell'anima quale principio spirituale nell'individuo. L'osservazione ritrovò l'aria in movimento nel respiro dell'essere umano, che cessa con la morte; ancora oggi il morente esala la sua anima. Si era aperto allora all'uomo il regno dello spirito ed egli fu pronto ad attribuire l'anima, che aveva scoperto dentro di sé, a ogni altra entità della natura. Il mondo intero divenne animato e la scienza, che giunse molto dopo, ebbe abbastanza da fare per liberare di nuovo una parte del mondo dell'anima ed ancora oggi non è giunta a compimento di questo compito.

Per l'interdetto mosaico, Dio fu elevato a un grado più elevato di

spiritualità, la strada fu aperta per ulteriori cambiamenti, di cui ci resta da parlare, nella rappresentazione di Dio. Ma dapprima ci occuperemo di un'altra conseguenza di questo interdetto. Tutti i progressi di questo genere nella via della spiritualità hanno per effetto di accrescere l'orgoglio della persona, di renderla fiera in modo tale che si senta superiore agli altri che sono rimasti sotto l'influenza della sensibilità. Noi sappiamo che Mosè aveva dato agli Ebrei l'orgoglio di essere un popolo eletto; con la dematerializzazione di Dio un nuovo, prezioso pezzo si aggiunse al tesoro segreto del popolo. Gli Ebrei mantennero la disposizione verso interessi spirituali, la sventura politica della nazione insegnò loro ad apprezzare nel suo valore l'unico possesso che era rimasto loro, la loro Scrittura. Immediatamente dopo la distruzione del Tempio a Gerusalemme ad opera di Tito il rabbino Jochanan ben Sakkai chiese l'autorizzazione di aprire a Jabneh la prima scuola della Torah. Da allora furono la Sacra Scrittura e il lavoro spirituale attorno ad essa a tenere insieme il popolo disperso.

Questi fatti sono universalmente noti ed accettati. Io volevo solo aggiungere che questa caratteristica evoluzione dell'essenza ebraica fu introdotta dall'interdetto mosaico di venerare Dio in forma visibile.

La preminenza, che per circa duemila anni fu accordata nella vita del popolo ebraico alle aspirazioni spirituali, ha prodotto naturalmente il suo effetto; ha aiutato ad arginare la rozzezza e la tendenza alla violenza, che s'instaurano ordinariamente là dove l'ideale del popolo è lo sviluppo della forza muscolare. L'armonia nella coltivazione di attività spirituale e di attività corporea, quale fu raggiunta dal popolo greco, rimase inattingibile agli Ebrei. Nella scissione, essi si risolsero almeno per il valore più elevato.

D. Rinuncia pulsionale

Non è affatto ovvio, né di per sé perspicuo, il motivo per cui il progresso nella vita spirituale e la riduzione dell'elemento sensibile

debbano accrescere la stima di sé di una persona o di un popolo. Ciò implica in effetti uno specifico criterio di valutazione e un'altra persona, un'altra istanza, che lo applichi. Per spiegare tale fenomeno faremo riferimento ad un caso analogo, da noi compreso, appartenente alla sfera della psicologia individuale.

Allorché l'Es genera in un essere umano una pretesa pulsionale, di natura erotica o aggressiva, la cosa più semplice e naturale è che l'Io, che può disporre dell'apparato di pensiero e di quello muscolare, soddisfi tale pretesa tramite l'azione. Può accadere che l'Io, temendo ostacoli esterni, ovvero accorgendosi che l'azione richiesta implicherebbe un serio pericolo per sé, rinunci al soddisfacimento pulsionale. L'astenersi in questo modo dal soddisfacimento, la rinuncia pulsionale dovuta ad impedimenti esterni - o, come noi diciamo, in ossequio al principio di realtà - non è mai cosa piacevole. Salvo che si riesca a ridurre la forza pulsionale mediante spostamenti di energia, la conseguenza della rinuncia pulsionale sarà necessariamente una persistente tensione di dispiacere.

D'altra parte la rinuncia pulsionale può essere ottenuta forzosamente anche per altre ragioni, che a buon diritto definiamo come *interne*. Nel corso dello sviluppo individuale si verifica l'interiorizzazione di una parte delle forze inibenti del mondo esterno; si forma così un'istanza che si contrappone al resto: osservando, criticando e vietando. Definiamo questa nuova istanza *Super-io*. Con la sua nascita, prima di concedere i soddisfacimenti pulsionali richiesti dall'Es, l'Io dovrà considerare non solo i pericoli del mondo esterno, ma anche le obiezioni del Super-io; l'Io avrà dunque una ragione di più per tralasciare il soddisfacimento pulsionale. Se però la rinuncia pulsionale legata a cause esterne è solo spiacevole, quella legata a cause interne, vale a dire all'obbedienza al Super-io, produce un altro effetto economico. Oltre alle inevitabili conseguenze spiacevoli, essa genera nell'Io anche un profitto di piacere [*Lustgewinn*], un soddisfacimento sostitutivo, per così dire. L'Io si sente elevato, trae un senso di orgoglio dalla rinuncia pulsionale, come se si trattasse di un

nobile gesto. Riteniamo di poter spiegare il meccanismo di questo profitto di piacere. Il Super-io è successore e rappresentante dei genitori (e degli educatori), che hanno sorvegliato le azioni dell'individuo nel primo periodo della sua vita; esso mantiene le loro funzioni, quasi senza modificarle. Il Super-io esercita una pressione costante sull'Io, ne perpetua lo stato di dipendenza. Come nell'infanzia, l'Io ha cura di non mettere a repentaglio l'amore del suo sovrano, sente la sua approvazione come una liberazione, una soddisfazione, e i suoi rimproveri come rimorsi. Offrendo al Super-io una rinuncia pulsionale, l'Io si aspetta in cambio, quale compenso, di ricevere più amore. L'orgoglio è il sentimento dell'Io di meritare questo amore. Nell'epoca in cui non era ancora avvenuta l'interiorizzazione dell'istanza autoritaria in forma di Super-io, poteva manifestarsi la stessa relazione tra la perdita d'amore minacciata e la pretesa pulsionale: il fatto di rinunciare al soddisfacimento di una pulsione per amore dei genitori procurava allora un senso di sicurezza e di soddisfazione. Questo sentimento buono può assumere il carattere narcisistico dell'orgoglio solo dopo che l'istanza autoritaria è stata introiettata dall'Io.

Qual è l'utilità di questa spiegazione del soddisfacimento da rinuncia pulsionale [*Befriedigung durch Triebverzicht*] rispetto al fenomeno che vogliamo studiare, vale a dire l'accresciuta stima del proprio valore legata ai progressi spirituali? Ben poca, in apparenza. Sembra che si tratti di tutt'altra cosa. Non è in gioco qui alcuna rinuncia pulsionale, né vi è una seconda persona o istanza per amor della quale compiere il sacrificio. D'altra parte, rispetto a questa seconda affermazione, possiamo già sollevare dei dubbi. Potremmo dire che il grande uomo è appunto quell'autorità per amore della quale l'atto viene compiuto; e dal momento che il grande uomo esercita la sua influenza in ragione della sua somiglianza col padre, non v'è da meravigliarsi del fatto che nella psicologia della massa gli spetti il ruolo di Super-io. Ciò varrebbe anche per l'uomo Mosè rispetto al popolo ebraico. Quanto all'altro punto è però impossibile stabilire una

analogia esatta. Progredire spiritualmente significa giudicare in opposizione alla diretta percezione dei sensi e in favore dei cosiddetti processi intellettuali superiori: i ricordi, le riflessioni, i meccanismi deduttivi. Così, ad esempio, si stabilisce che la paternità è più importante della maternità, benché, a differenza di quest'ultima, non sia accertabile mediante la testimonianza dei sensi; il bambino deve portare il nome del padre ed esserne l'erede. Oppure: il nostro Dio è il più grande e il più potente, benché sia invisibile come il vortice del vento e l'anima. Il rifiuto opposto ad una pretesa pulsionale, sessuale o aggressiva, sembra essere cosa affatto diversa da tutto ciò. Inoltre, in certi progressi della spiritualità, quali appunto la vittoria del patriarcato, non si è in grado di dire quale autorità fornisca il criterio della superiorità. Non può essere il padre, in questo caso, essendo innalzato ad autorità dal progresso stesso. Ci imbattiamo in questo fenomeno: nel corso dello sviluppo umano la sensibilità viene gradualmente sopraffatta dalla spiritualità, e per ogni progresso di tal genere gli uomini si sentono orgogliosi ed elevati. Non sappiamo però dirne la ragione. Accade, peraltro, che in seguito la spiritualità venga a sua volta sopraffatta dal fenomeno emotivo, assolutamente enigmatico, della fede. Pensiamo al celebre *Credo quia absurdum*; chi è riuscito ad attuarlo, lo considera un momento di elevazione. Si può pensare che l'elemento che accomuna tutte queste situazioni psicologiche sia qualcosa di diverso. Forse l'uomo considera semplicemente più alto ciò che per lui è più difficile; forse il suo orgoglio non è altro che il suo narcisismo, rafforzato dalla consapevolezza di aver superato una difficoltà.

Queste considerazioni sono invero poco fruttuose, e si potrebbe pensare che non abbiano nulla a che fare con la nostra ricerca circa le cause determinanti il carattere del popolo ebraico. La cosa potrebbe essere perfino vantaggiosa per noi; il fatto è che una certa connessione con il nostro problema traspare, in relazione ad un fatto di cui ci occuperemo più approfonditamente in seguito. La religione, che ebbe inizio col divieto di farsi un'immagine di Dio, nel corso dei secoli

evolve sempre più in una religione della rinuncia pulsionale. I profeti ammoniscono senza requie che Dio non pretende altro dal suo popolo se non una condotta di vita giusta e virtuosa, ossia l'astensione da tutti quei soddisfacimenti pulsionali che anche la nostra attuale morale giudica viziosi. Persino l'istanza di credere in lui sembra passare in secondo piano rispetto alla serietà di queste pretese etiche. La rinuncia pulsionale sembra così avere una parte preponderante nella religione, pur non manifestandosi in essa sin dalle origini.

È necessario osservare una cosa, per sgombrare il campo da un malinteso. Per quanto la rinuncia pulsionale e l'etica su di essa fondata apparentemente non appartengano al contenuto essenziale della religione, tuttavia sono geneticamente, intimamente collegate ad essa. La prima forma di religione a noi nota, il totemismo, comprende, quali indispensabili elementi del sistema, un certo numero di imperativi e divieti, il cui unico significato, ovviamente, è quello di rinunce pulsionali: in questo senso vanno visti la venerazione del totem, che implica il divieto di recargli offesa o di ucciderlo, l'esogamia, ovvero la rinuncia alle madri e alle sorelle dell'orda, anche se sessualmente desiderate, e infine la concessione di eguali diritti a tutti i membri dell'alleanza dei fratelli, ossia la limitazione della tendenza alla rivalità violenta tra di essi. In queste disposizioni sono individuabili gli albori di un ordinamento morale e sociale. Non trascuriamo di notare come valgano qui due motivazioni diverse. I primi due divieti si configurano secondo la linea tracciata dal padre di cui ci si è sbarazzati; in qualche modo ne perpetuano la volontà. Il terzo imperativo, quello della parità di diritti tra i fratelli alleati, prescinde dalla volontà paterna, e si fonda sul richiamo alla necessità di mantenere stabilmente il nuovo ordine dopo la morte del padre. Senza questo risulterebbe inevitabile la ricaduta nello stato precedente. Gli imperativi sociali si separano qui dagli altri, derivanti in modo diretto, si potrebbe dire, da relazioni religiose.

Nello sviluppo di ciascun essere umano si ripete, in forma abbreviata, l'essenziale di questo processo. Anche nel caso del singolo

l'autorità dei genitori, fundamentalmente quella assoluta del padre, che minaccia col potere di punire, costringe il bambino alla rinunce pulsionali e stabilisce per lui cosa sia permesso e cosa proibito. Ciò che per il bambino è definibile in termini di "buono" o "cattivo", diviene il "bene" e il "male", il virtuoso o il vizioso, allorché il Super-io e la società prendono il posto dei genitori; ma si tratta pur sempre della stessa cosa: rinuncia pulsionale sotto la spinta dell'autorità che sostituisce e perpetua il padre.

Possiamo approfondire queste osservazioni prendendo in esame il singolare concetto di "sacro". Qual è l'elemento proprio del "sacro" rispetto ad altre sfere che pure riconosciamo come importanti e significative? Anzitutto non è possibile disconoscere il legame tra sacro e religioso - connessione del resto continuamente evidenziata; tutto ciò che è religioso è sacro, o meglio costituisce il nucleo stesso del sacro. D'altra parte il nostro giudizio è disturbato da svariati tentativi di attribuire un carattere sacro a molte altre cose, persone, istituzioni, uffici, che non concernono la religione. Tali tentativi servono finalità assai chiare. La nostra analisi partirà dal carattere di divieto che in modo così netto attiene al sacro. Di tutta evidenza il sacro è qualcosa che non può essere toccato. Il divieto sacro possiede una tonalità affettiva potentissima, e tuttavia è affatto privo di fondamento razionale. Per quale ragione, ad esempio, il fatto di commettere incesto con la propria figlia o la propria sorella dovrebbe rappresentare un grave delitto rispetto a qualsiasi altro rapporto sessuale? Se domandassimo quale sia il fondamento di tale divieto, ci sentiremmo certo rispondere che a ciò si ribellano tutti i nostri sentimenti. Ma questo significa soltanto che si considera il divieto ovvio, che non si sa come trovarne il fondamento.

La futilità di una simile spiegazione non è difficile da comprendere. Ciò che si dice offendere i nostri più sacri sentimenti era costume diffuso, usanza sacra, potremmo dire, tra le famiglie regnanti dell'antico Egitto e di altri popoli. Sembrava naturale che il faraone trovasse nella sorella la prima, principale moglie; e i tardi successori

dei faraoni, i Tolomei greci, non esitarono a trarne esempio. In realtà l'incesto - in questo caso tra fratello e sorella - era propriamente un privilegio, negato ai comuni mortali e riservato ai re, rappresentanti degli dèi in terra, così come lo era nel mondo del mito greco e della saga germanica, in cui le relazioni incestuose non avevano alcun carattere scandaloso.

Potremmo anche ipotizzare che la scrupolosa salvaguardia della parità di nascita nella nostra alta nobiltà sia un retaggio di quell'antico privilegio; non è difficile constatare come, a causa del riprodursi tra consanguinei verificatosi negli strati più elevati della nostra società, l'Europa sia oggi governata da membri di una o due famiglie.

Il riferimento all'incesto tra dèi, re ed eroi ci permette anche di fare giustizia della spiegazione biologica dell'orrore dell'incesto, la quale lo riconduce ad una oscura cognizione della dannosità della riproduzione tra consanguinei. Non è affatto acclarato che la riproduzione tra consanguinei rischi di essere dannosa, e meno ancora è certo che i primitivi ne abbiano avuto nozione e vi abbiano reagito. L'incertezza con cui è determinato il grado consentito o proibito di parentela è una ulteriore dimostrazione di quanto sia debole la tesi del "sentimento naturale" quale fondamento originario dell'orrore per l'incesto.

La nostra ricostruzione dell'era preistorica ci impone un'altra spiegazione. Il regime esogamico, di cui l'incesto è l'espressione negativa, si fondava sulla volontà del padre, e perpetuò questa volontà dopo il parricidio. Di qui l'intensità della sua tonalità affettiva e l'impossibilità di una sua fondazione razionale, ossia il suo carattere sacro. Abbiamo ragione di ritenere che l'analisi di tutti gli altri casi di divieto sacro porterebbe al medesimo risultato del fenomeno dell'orrore per l'incesto: in origine il sacro non è altro che la prosecuzione della volontà del padre primigenio. In tal modo si chiarirebbe in parte anche l'ambivalenza, finora non spiegata, delle parole che esprimono il concetto di sacro. Si tratta infatti della stessa ambivalenza che in generale governa il rapporto col padre. "Sacer"

significa infatti non solo "sacro", "consacrato", ma ha anche un senso che non potremmo rendere se non con le parole "esecrando", "infame" ("*auri sacra fames*")¹⁷.

La volontà del padre non era solo qualcosa di intoccabile, di altamente onorabile, ma anche qualcosa di fronte a cui si tremava, perché esigeva una dolorosa rinuncia pulsionale. Comprendiamo ora il senso profondo dell'affermazione secondo cui Mosè "consacrò" il suo popolo introducendo l'uso della circoncisione. La circoncisione è il sostituto simbolico dell'evirazione, inflitta un tempo ai figli dal padre primigenio, nella pienezza del suo potere assoluto. Chi accettava questo simbolo dimostrava di essere pronto a sottomettersi alla volontà del padre, anche se questi gli imponeva il sacrificio più doloroso.

Tornando all'etica, possiamo concludere in questo modo: alcune delle sue prescrizioni si giustificano razionalmente con la necessità di tracciare dei limiti ai diritti della comunità rispetto al singolo, ai diritti del singolo rispetto alla società, e a quelli reciproci degli individui. D'altra parte l'aspetto dell'etica che appare più nobile, misterioso, legato ad un'intuizione mistica, è debitore di tali caratteri al legame con la religione, alla provenienza dalla volontà del padre.

E. Il contenuto di verità della religione

Noi, uomini di poca fede, non possiamo che invidiare quei ricercatori convinti dell'esistenza di un essere supremo! Per questo grande Spirito il mondo non fa problema, dal momento che egli stesso ha creato tutte le sue istituzioni. Quanto sono complete, esaustive, definitive le dottrine del credente rispetto ai faticosi, miseri e frammentari tentativi di spiegazione che noi, con enorme sforzo, riusciamo in qualche modo a comporre! Lo spirito divino, ideale della perfezione etica, ha infuso negli esseri umani la conoscenza di questo ideale, e al contempo l'impulso ad adeguare il loro essere ad esso. Gli

uomini percepiscono immediatamente ciò che è superiore e nobile, e ciò che è inferiore e ordinario. La loro sensibilità è calibrata sulla distanza che li divide ad ogni istante dall'ideale. Questa sensibilità genera nell'uomo grande soddisfazione, quando, al perielio, per così dire, si avvicina all'ideale; punisce se stessa con grave dolore quando, all'afelio, se ne allontana. Tutto ciò sembra fissato in modo estremamente semplice e stabile. Non possiamo che addolorarci del fatto che varie esperienze della vita e osservazioni del mondo ci rendano impossibile accettarne la premessa, ossia l'esistenza di un essere supremo.

Agli innumerevoli enigmi di questo mondo si aggiunge in effetti anche quello della ragione per la quale gli altri abbiano potuto coltivare la fede in un essere divino, e donde questa fede tragga il suo immenso potere, in grado di sopraffare "ragione e "scienza"¹⁸.

Torniamo però ora al più modesto problema che ci ha tenuti impegnati fin qui. Volevamo chiarire donde derivi il carattere peculiare del popolo ebraico - che verosimilmente ha consentito la sua sopravvivenza sino ai tempi attuali. Abbiamo scoperto che l'uomo Mosè impresso questo carattere negli Ebrei, fornendo loro una religione che aumentò la loro presunzione al punto di ritenersi superiori a tutti gli altri popoli. Dopo di allora gli Ebrei si conservarono tenendosi lontani dagli altri. Le mescolanze di sangue non produssero eccessivi cambiamenti, perché ciò che li teneva uniti era un elemento ideale, il comune possesso di certi beni intellettuali ed emotivi. La religione di Mosè poté agire in questo modo perché: 1) fece sì che il popolo prendesse parte alla grandiosità di una nuova rappresentazione di Dio; 2) proclamò che questo popolo era stato scelto da questo grande Dio ed era destinato a ricevere i segni del suo particolare favore; 3) impose al popolo di progredire spiritualmente, e tale progresso, già di per se stesso estremamente significativo, aprì anche la strada alla valorizzazione del lavoro intellettuale ed a nuove rinunce pulsionali.

Questo è il nostro risultato, e, pur non rinnegandolo, non

possiamo nascondercene l'insufficienza. La causa, per così dire, non è adeguata al risultato; il fatto che vogliamo spiegare sembra di un ordine di grandezza differente da quello di tutte le cose con cui lo spieghiamo. Possiamo ipotizzare che tutte le nostre analisi fino ad ora non abbiano portato alla luce l'intera motivazione, ma solo uno strato superficiale, dietro il quale un altro, ben più significativo fattore attende di essere svelato? La straordinaria complessità di ogni nesso causale della vita ci indurrebbe ad aspettarci qualcosa del genere.

Forse la via d'accesso a questa più profonda motivazione potrebbe esserci offerta da un certo aspetto delle precedenti analisi. La religione di Mosè esercitò i suoi effetti non in modo immediato, ma stranamente indiretto. Ciò non significa solo che essa non agì subito, che occorsero tempi lunghi, secoli, perché dispiegasse il suo effetto - questo va da sé quando si tratta di coniare il carattere di un popolo. La limitazione si riferisce piuttosto ad un fatto che abbiamo tratto dalla storia della religione ebraica, o che, se si vuole, vi abbiamo introdotto. Abbiamo detto che il popolo ebraico dopo un certo tempo respinse ancora una volta la religione mosaica: non sapremmo affermare se ciò avvenne in modo completo oppure se alcuni dei suoi precetti vennero mantenuti. Assumendo che, nel lungo periodo dell'occupazione di Canaan e della lotta contro i popoli che abitavano quella regione, la religione di Yahweh non si distinguesse in modo essenziale dal culto degli altri *Baalim*, rimaniamo sul terreno storico - nonostante tutti gli sforzi delle più recenti tendenze volti ad occultare questo imbarazzante dato di fatto. La religione mosaica, tuttavia, non era scomparsa senza lasciare tracce; di essa era rimasta una specie di ricordo, oscurato, deformato, documentato verosimilmente, presso singoli membri della casta sacerdotale, da antiche scritture. Fu questa tradizione di un grande passato che, per così dire, continuò ad agire dietro le quinte; essa acquisì gradualmente un sempre maggior potere sulle menti, per trasformare infine il dio Yahweh nel dio di Mosè; con ciò veniva riportata in vita quella religione di Mosè che era stata introdotta molti secoli prima e poi abbandonata.

Nel primo capitolo di questo saggio abbiamo esposto quale ipotesi ci sembri inevitabile se vogliamo afferrare concettualmente un simile effetto della tradizione.

F. Il ritorno del rimosso

Vi è una certa quantità di processi analoghi a questo, tra quelli che l'esplorazione analitica della vita psichica ci ha fatto conoscere. Una parte di essi si definisce patologica, un'altra è riconducibile alla varietà dei fenomeni normali. Ciò, d'altronde, non ha molta importanza, dal momento che i confini tra le due parti non sono tracciati in maniera netta e i meccanismi sono in larga misura i medesimi; è molto più rilevante sapere se queste alterazioni si verificano nell'Io o se invece si contrappongono ad esso come un elemento estraneo, nel qual caso vengono dette sintomi.

Per prima cosa traggo dalla massa del materiale alcuni casi, legati allo sviluppo del carattere. Una ragazza, ad esempio, è pervenuta ad una netta contrapposizione con la madre, ha sviluppato tutte le qualità che non trova nella madre, ed ha evitato tutto ciò che la ricorda. Aggiungiamo che da bambina ha cercato, come tutte le sue coetanee, di identificarsi con quella madre alla quale ora si ribella energicamente. Ebbene, non dovremo stupirci se, sposata e divenuta a sua volta moglie e madre, vedremo la ragazza diventare sempre più simile alla madre tanto osteggiata, fino a riproporre in modo inconfondibile la superata identificazione materna. Lo stesso accade ai maschi, e perfino il grande Goethe, che al culmine del suo genio aveva certo disprezzato il padre, compassato e pedante, sviluppò in vecchiaia tratti riferibili al quadro caratteriale paterno. Il risultato appare tanto più vistoso quanto più netto è il contrasto tra le due persone. Un giovane, cresciuto accanto ad un padre di scarso valore, divenne in un primo tempo, malgrado il padre, un uomo capace, meritevole di stima e rispetto. Il suo carattere però mutò radicalmente nella maturità, e da

allora si comportò come se avesse preso a modello suo padre. Per non perdere il collegamento con il nostro tema, occorre rammentare che all'inizio di tali avvenimenti c'è sempre una identificazione infantile con il padre. Essa viene in seguito respinta [*verstoßen*], o perfino sovracompen-
sa- ta [*überkompensiert*], ma da ultimo torna ad imporsi.

È universalmente noto, da molto tempo, che le esperienze dei primi cinque anni esercitano un influsso determinante sulla vita - un influsso a cui nulla, in seguito, è in grado di opporsi. Ci sarebbero da dire molte cose degne di nota sul modo in cui queste prime impressioni sopravvivono a tutte le vicende dell'età più matura, ma con ciò ci allontaneremmo dal nostro argomento. Forse meno noto è il fatto che l'influsso più intenso e cogente deriva da quelle impressioni che colpiscono il bambino in un'età in cui il suo apparato psichico non può ancora dirsi interamente ricettivo. Non vi sono dubbi sul fatto in sé, ma esso è tanto strano che per comprenderlo più facilmente vorrei propor-
vi il paragone con una lastra fotografica, che può essere sviluppata e trasformata in immagine in qualsivoglia momento. Accenno peraltro al fatto che uno scrittore dalla fervida fantasia ha anticipato, con la temerarietà concessa ai poeti, questa scomoda scoperta. E.T.A. Hoffmann era solito ricondurre la varietà di forme di cui poteva disporre per i suoi componimenti al susseguirsi di immagini e di impressioni sperimentato durante un viaggio di alcune settimane in vettura postale, risalente all'epoca in cui era ancora un poppante attaccato al seno materno. È ben possibile che ciò che i bambini di due anni hanno vissuto e non compreso non riaffiori mai più alla memoria, se non in sogno. Solo con un trattamento analitico tale contenuto può divenire conoscibile per loro. Eppure, in qualche momento successivo, esso farà irruzione nella loro vita con impulsi coatti, dirigerà le loro azioni, determinerà le loro antipatie e simpatie, sarà all'origine della loro scelta sentimentale, alla quale è spesso impossibile fornire un fondamento razionale. Non ci si può sbagliare su quali siano i due punti in cui questi fatti toccano il nostro problema. Anzitutto nella lontananza [*Entlegenheit*] temporale¹⁹, che qui è riconosciuta come

momento determinante; ad esempio nel particolare stato del ricordo, che nel caso di queste esperienze infantili classifichiamo come "inconscio". Ci aspettiamo di scoprire qui un'analogia con lo stato [*Zustand*] che vorremmo attribuire alla tradizione nel contesto della vita psichica di un popolo. Certamente non è stato semplice introdurre il concetto di inconscio nella psicologia collettiva.

Regolarmente - ed è il secondo punto - i meccanismi che portano alla formazione delle nevrosi partecipano ai fenomeni che stiamo investigando. Anche in questo caso gli eventi determinanti risalgono ai tempi della prima infanzia, ma ora l'accento non cade sul tempo, bensì sul processo che fronteggia l'evento, sulla reazione ad esso. Possiamo dire schematicamente: come conseguenza dell'esperienza vissuta [*Erlebnis*] si origina una pretesa pulsionale che esige soddisfacimento. L'io rifiuta tale soddisfacimento, o perché paralizzato dalla grandezza della pretesa, o perché in essa ravvisa un pericolo. La prima di queste ragioni è quella originaria; entrambe cooperano al fine di evitare una situazione di pericolo. La rimozione è il processo con cui l'io si difende dal pericolo. Il moto pulsionale viene in qualche modo inibito, e la causa occasionale, col suo seguito di percezioni e rappresentazioni, viene dimenticata. Con ciò, tuttavia, il processo non è concluso: la pulsione o ha mantenuto la sua forza, o la raccoglie di nuovo, o viene risvegliata da una nuova occasione. Essa rinnova allora la sua richiesta, e poiché la strada del normale soddisfacimento le rimane sbarrata da ciò che potremmo definire la cicatrice della rimozione [*Verdrängungsnarbe*], si apre un'altra via da un'altra parte, attraverso un punto debole, verso un soddisfacimento sostitutivo che viene alla luce come sintomo - senza il consenso dell'io, ma anche senza che questo lo comprenda. Tutti i fenomeni di formazione dei sintomi possono propriamente essere spiegati come "ritorno del rimosso". Il loro contrassegno è però l'ampia deformazione subita dal materiale che ritorna rispetto all'originale. Si crederà forse che con l'ultimo gruppo di fatti ci siamo allontanati troppo dalla analogia con la tradizione. Ma non dobbiamo pentircene, se con ciò ci siamo

avvicinati ai problemi della rinuncia pulsionale.

G. La verità storica

Abbiamo intrapreso questi *excursus* psicologici per rendere più credibile la tesi secondo cui la religione mosaica avrebbe agito sul popolo ebraico solo come tradizione. È probabile che non abbiamo ottenuto molto di più che una certa verosimiglianza. D'altra parte, anche assumendo di aver provato pienamente la tesi, permarrebbe l'impressione di aver soddisfatto solo il momento qualitativo di essa, e non anche quello quantitativo. Qualcosa di grandioso inerisce a tutto ciò che ha a che fare con l'origine della religione, anche di quella ebraica. Di questa grandiosità le nostre spiegazioni sinora non hanno dato ragione. Deve concorrere allora anche un altro fattore, rispetto al quale vi è poco di analogo e nulla di simile, qualcosa di unico, che appartiene allo stesso ordine di grandezza di ciò che da esso è originato, vale a dire la religione.

Cerchiamo di avvicinarci all'oggetto dal lato opposto. Comprendiamo che il primitivo ha bisogno di un dio come creatore del mondo, sommo capo della tribù, protettore personale. Questo dio si colloca dietro i padri defunti, dei quali ancora può parlare la tradizione. L'uomo dei tempi più recenti, della nostra epoca, si comporta nello stesso modo. Anch'egli rimane infantile e bisognoso di protezione, finanche da adulto, pensa di non poter fare a meno dell'appoggio del suo dio. Si tratta di un dato di fatto incontestabile; meno scontato è comprendere per quale ragione debba esserci un dio unico, perché proprio il progresso dall'eno- teismo [*Henotheismus*] al monoteismo assuma il significato predominante. Come abbiamo spiegato, il credente partecipa della grandezza del suo dio; quanto più grande è il dio tanto più sicura è la protezione che può offrire. D'altra parte la potenza di Dio non ha come presupposto la sua unicità. Nel fatto che il proprio dio principale regnasse su altre divinità a lui

sottoposte molti popoli videro piuttosto una sua maggiore glorificazione; la sua grandezza non era sminuita dal fatto che oltre a lui esistessero altre divinità. Che il dio fosse universale e si prendesse cura di tutti i paesi e di tutti i popoli, aveva il significato di un sacrificio di intimità [*Opferan Intimität*]. In un certo senso si era costretti a dividere il proprio dio con gli stranieri, e bisognava risarcirsi mantenendo in compenso la prerogativa di essere i suoi prediletti. Si può anche dare risalto all'argomento che l'idea del dio unico significa di per sé un progresso nella spiritualità, ma non è possibile attribuire a questo punto tanta importanza. I devoti sanno come colmare in modo adeguato questa lacuna nella motivazione. Essi affermano, cioè, che l'idea di un dio unico esercitò un'influenza così irresistibile sugli uomini perché si trattava di una parte di quella verità eterna, che, rimasta a lungo nascosta, veniva finalmente alla luce trascinando tutti con sé. Indubbiamente una risposta di questo genere è finalmente commisurata alla grandezza dell'oggetto come a quella del risultato.

Anche a noi piacerebbe accettare una simile soluzione. Ma ci scontriamo con un dubbio. L'argomento devoto si basa su un fondamento ottimistico-idealistico. Nessuno ha mai potuto accertare che l'intelletto umano disponga di un fiuto particolarmente fine per la verità e che la vita psichica umana riveli una particolare propensione a riconoscerla. Al contrario, abbiamo imparato che il nostro intelletto si smarrisce assai facilmente e senza alcun preavviso, e che nulla viene creduto da noi più facilmente - senza riguardo per la verità - di ciò che asseconda le illusioni del nostro desiderio [*unseren Wunschillusion*]. Dobbiamo perciò porre un limite al nostro assenso. Anche noi riteniamo che la soluzione dei devoti contenga la verità, ma non la verità *materiale* [*materielle*], bensì quella *storica* [*historische*]. E ci sentiamo in diritto di correggere una certa deformazione cui questa verità fu soggetta nel suo ritorno. Non crediamo, cioè, che oggi vi sia un grande dio unico, ma che in tempi assai remoti vi sia stato un personaggio unico, che a quell'epoca dovette apparire gigantesco, e che poi tornò nel ricordo degli uomini elevato al rango di divinità.

Avevamo ipotizzato che la religione mosaica fosse inizialmente rifiutata e dimenticata, e poi si diffondesse in forma di tradizione. Ora supponiamo che questo processo fosse una ripetizione, che avesse luogo allora per la seconda volta. Quando Mosè portò al popolo l'idea del dio unico, non propose nulla di nuovo, ma richiamò in vita un'esperienza primordiale della famiglia umana, svanita da molto tempo dalla memoria cosciente dell'uomo. Essa era stata così importante, aveva generato o avviato trasformazioni così decisive nella vita umana, che non possiamo evitare di pensare che avesse lasciato tracce durevoli nelle anime, tracce paragonabili ad una tradizione.

Abbiamo appreso dalla psicoanalisi degli individui che le loro primissime impressioni, ricevute in un tempo in cui il bambino era ancora pressoché incapace di parlare, manifestano prima o poi effetti di carattere coatto [*Wirkungen von Zwangscharakter*], pur senza venir ricordate in modo cosciente. Uno di questi effetti sarebbe la nascita dell'idea del dio unico, nella quale va riconosciuto un ricordo, certo deformato ma non privo di fondamento. Una simile idea ha carattere coatto, deve assolutamente essere creduta. Fin dove si estende la sua deformazione [*Entstellung*] è giusto definirla come delirio [*Wahn*]; nella misura in cui reca con sé il ritorno del passato deve essere chiamata verità [*Wahrheit*]. Anche il delirio psichiatrico contiene una piccola parte di verità, e la convinzione del malato si propaga da tale verità fino all'involucro delirante [*wahnhafte Umhüllung*].

Quanto segue, fino alla fine del saggio, ripercorre, parzialmente modificandole, le argomentazioni del suo primo capitolo.

Nel 1912, in *Totem e tabù*, cercai di ricostruire l'antica situazione da cui si originarono tali effetti. Per farlo mi servii di certe riflessioni teoriche di Charles Darwin, di Atkinson, ma soprattutto di William Robertson Smith, combinandole con scoperte e indicazioni derivate dalla psicoanalisi. Da Darwin trassi l'ipotesi che originariamente gli uomini vivessero in piccole orde, ciascuna sotto la tirannia di un

maschio più anziano, che si appropriava di tutte le femmine e puniva o scacciava i giovani, inclusi i propri figli. Da Atkinson, continuando questa costruzione, trassi l'idea che quel sistema patriarcale cessasse con la ribellione dei figli, unitisi contro il padre per sopraffarlo e divorarlo insieme. Quindi, riallacciandomi alla teoria totemica di Robertson Smith, supposi che dopo quell'evento l'orda paterna venisse sostituita dal clan totemistico dei fratelli. Per poter vivere in pace tra loro i fratelli vittoriosi rinunciarono a quelle donne a causa delle quali avevano ucciso il padre, e istituirono l'esogamia. Il potere paterno venne infranto, e le famiglie si organizzarono nella forma patriarcale. L'ambivalenza dell'atteggiamento emotivo verso il padre rimase forte nei figli per l'intero sviluppo successivo. Al posto del padre fu collocato un animale come totem; il totem, considerato come antenato o spirito protettore, non poteva essere offeso o ucciso, ma una volta all'anno l'intera comunità dei maschi si radunava per un pasto rituale, in cui il totem animale, altrimenti venerato, veniva smembrato e divorato in comune. Nessuno poteva esimersi dal partecipare a questo pasto: si trattava della ripetizione solenne dell'uccisione del padre, che aveva dato origine all'ordine sociale, alle leggi morali e alla religione. La concordanza del pasto totemico di Robertson Smith con la Cena cristiana aveva peraltro richiamato l'attenzione di diversi autori prima di me.

Ancora oggi mi attengo a questa ricostruzione. E al mio indirizzo sono stati rivolti spesso violenti rimproveri per non aver modificato le mie opinioni nelle successive edizioni del libro, nonostante il fatto che etnologi più recenti avessero unanimemente rigettato le tesi di Robertson Smith, e avessero avanzato teorie in parte diverse e assai divergenti da esse. Rispondo che sono a conoscenza di questi pretesi progressi, ma non mi sono convinto né della giustezza di tali innovazioni, né degli errori di Robertson Smith. Un'obiezione non è ancora una confutazione, e una innovazione non è necessariamente un progresso. Soprattutto, però, io non sono un etnologo, ma uno psicoanalista. Avevo il diritto di trarre dalla letteratura etnologica ciò

che poteva essermi utile per il mio lavoro analitico. I lavori del geniale Robertson Smith mi hanno offerto preziosi punti di contatto con il materiale psicologico dell'analisi, agganci concettuali per la sua utilizzazione. Non ho mai avuto nulla in comune con i suoi avversari.

H. L'evoluzione storica

Non è possibile ripetere qui estesamente il contenuto di *Totem e tabù*, ma devo colmare il lungo intervallo tra quella supposta epoca preistorica e la vittoria del monoteismo in tempi storici. Una volta definito l'ordinamento del clan dei fratelli, del matriarcato, dell'esogamia e del totemismo, ebbe inizio un'evoluzione descrivibile come un lento "ritorno del rimosso". Uso qui il termine "rimosso" in senso improprio. Si tratta di qualcosa di trascorso, scomparso, superato nella vita dei popoli, che mi arrischio a confrontare col rimosso della vita psichica individuale. Non so dire a tutta prima in quale forma psicologica questo passato perdurasse nel periodo della sua eclissi. Non è semplice trasferire i concetti della psicologia individuale alla psicologia delle masse, e dubito che otterremo qualcosa introducendo il concetto di inconscio "collettivo". Il contenuto dell'inconscio è comunque già da sempre collettivo, generale patrimonio dell'umanità. Per il momento ci aiuteremo facendo ricorso ad analogie. I processi della vita dei popoli, qui oggetto della nostra analisi, sono alquanto simili a quelli che conosciamo dalla psicopatologia, ma non sono esattamente i medesimi. Proviamo a questo punto a supporre che i sedimenti [*Niederschläge*] psichici di quell'epoca primordiale siano divenuti patrimonio ereditario, e che ogni nuova generazione abbia dovuto soltanto ridestare, non acquisire, tale eredità. Penso, in questo senso, al simbolismo certamente "innato" che deriva dall'epoca in cui andò sviluppandosi il linguaggio: esso è familiare a tutti i bambini, senza che abbiano ricevuto un'istruzione, e suona uguale presso tutti i popoli, nonostante le differenze di idiomi.

Possiamo ottenere la certezza che qui ci manca da alcuni risultati della psicoanalisi. Sappiamo infatti che i nostri bambini in un certo numero di relazioni importanti non reagiscono in modo corrispondente all'esperienza acquisita, ma secondo l'istinto, similmente agli animali, il che è spiegabile solo in termini di acquisizione filogenetica.

Il ritorno del rimosso avviene lentamente, in forma certo non spontanea, ma sotto la pressione di variabili condizioni di vita, che danno sostanza [*erfüllen*] alla storia della civiltà [*Kulturgeschichte*] umana. Non mi è possibile qui né fornire una visione d'insieme di queste interdipendenze, né qualcosa di più di una lacunosa enumerazione delle tappe di questo ritorno. Il padre ritorna ad essere il capo della famiglia - un capo ben lontano dall'essere così assoluto come quello dell'orda primitiva. Il totem animale cede il posto al dio attraverso passaggi ancora ben chiari. Inizialmente il dio antropomorfo mantiene una testa animale, quindi si trasforma quasi sempre in quel determinato animale, poi questo animale diviene sacro al dio e suo compagno prediletto, oppure il dio lo uccide e ne prende l'appellativo. Tra il totem animale e il dio sorge l'eroe, spesso come gradino preliminare della deificazione. Sembra che l'idea di una somma divinità compaia assai presto - dapprima soltanto simile ad un'ombra, lontana dalle cure quotidiane degli uomini. Allorché tribù e popolazioni diverse confluiscono in più ampie unità, anche gli dèi si organizzano in famiglie e gerarchie. Uno di loro è spesso innalzato a signore supremo al di sopra degli uomini e degli altri dèi. Il passo successivo non si realizza senza incertezza; vengono tributati onori ad un solo dio, e in seguito si arriva alla decisione di accordare tutto il potere ad un dio unico, non tollerando altre divinità accanto a lui. Proprio in questo modo la maestà del padre dell'orda primitiva venne ristabilita, e poterono ripetersi i moti affettivi a lui diretti [*die ihm geltenden Affekte*].

Il primo effetto dell'incontro con chi per tanto tempo era stato rimpianto e vivamente desiderato fu sconvolgente, e tale lo descrive la tradizione, ove narra di come furono date le leggi a Mosè sul monte

Sinai. Ammirazione, timore e riconoscenza per il fatto di aver trovato la grazia ai suoi occhi - la religione mosaica non conosce che sentimenti positivi verso il Dio Padre. La convinzione che egli è irresistibile, la sottomissione al suo volere non avrebbero potuto essere più incondizionate neppure nel figlio indifeso e impaurito del padre dell'orda; esse, in effetti, diventano pienamente comprensibili soltanto se si ripensa all'ambiente primitivo e infantile. La profondità e l'intensità dei moti infantili del sentimento sono profonde in misura incomparabile a quelli degli adulti; solo l'estasi religiosa potrebbe richiamarli. Un'ebbrezza di devozione a Dio fu dunque la prima reazione al ritorno del grande Padre.

La direzione di questa religione del Padre fu con ciò definitivamente fissata; il suo sviluppo, però, non era con ciò concluso. L'ambivalenza è intrinseca al rapporto col padre; non poteva allora non ridestarsi, nel tempo, quell'ostilità che una volta aveva spinto i figli ad uccidere il padre temuto ed ammirato. Nel quadro della religione mosaica non vi era spazio per l'espressione diretta dell'odio omicida contro il padre; poteva mostrarsi solo una vigorosa reazione a quest'odio: il senso di colpa per questa ostilità, la cattiva coscienza di aver peccato contro Dio e di non cessare di peccare. Un simile senso di colpa, mantenuto vivo senza requie dai profeti, e ben presto divenuto parte integrante del sistema religioso, aveva anche un'altra e superficiale motivazione, che faceva abilmente velo alla sua vera origine. Il popolo ebraico era soggetto a traversie, le speranze riposte nella benevolenza divina non volevano realizzarsi, non era semplice mantenere l'illusione, cara più di ogni altra, di essere il popolo eletto da Dio. Poiché nessuno intendeva rinunciare a questa fortuna, il senso di colpa per la propria condotta peccaminosa offriva a Dio un'eccellente giustificazione. Nessuno meritava di meglio che essere punito da Dio, perché nessuno ne rispettava i comandamenti; e nel bisogno di soddisfare tale senso di colpa, che era insaziabile e originato da fonti ben più profonde, i comandamenti dovevano essere resi sempre più severi, dolorosi, ed anche meschini [*kleinlicher*]. Preso da

una nuova ebbrezza di ascesi morale, il popolo ebraico si obbligò a sempre nuove rinunce pulsionali, toccando, almeno nella dottrina e nella prescrizione, vertici etici rimasti inaccessibili agli altri popoli dell'antichità. Molti Ebrei colgono in questo elevato sviluppo etico il secondo contrassegno e la seconda grande realizzazione della loro religione. Potrebbe emergere dalle nostre analisi come essa sia connessa con la prima, vale a dire con l'idea del dio unico. Questa etica non riesce in ogni caso a negare la sua derivazione dal senso di colpa originato dall'ostilità repressa verso Dio. Essa mostra il medesimo carattere incompiuto e incompatibile delle formazioni reattive nevrotico-ossessive; e si può intuire come essa sia funzionale a segrete intenzioni di punizioni.

L'evoluzione successiva oltrepassa l'ebraismo. Con la religione mosaica, in effetti, non era più conciliabile quanto sopravviveva, ripetendosi, della tragedia del padre primigenio. Il senso di colpa di quell'epoca non si limitava più al solo popolo ebraico, ma, come un oscuro malessere, aveva afferrato tutti i popoli del Mediterraneo - quasi un presagio di sventura di cui nessuno poteva indicare il fondamento. La storiografia moderna parla di un invecchiamento della civiltà antica; ritengo però che essa abbia colto solo le cause occasionali e secondarie di questo senso di malessere spirituale dei popoli [*Völkerverstimmung*]. La spiegazione di tale situazione opprimente partì dall'ebraismo. Nonostante tutte le approssimazioni e anticipazioni nel mondo circostante, fu nello spirito di un uomo ebreo, Saulo di Tarso, che per la prima volta si affacciò l'idea: «Siamo così infelici perché abbiamo ucciso Dio Padre». Ed è del tutto comprensibile che egli non potesse afferrare questo frammento della verità se non nella forma delirante della buona novella: «Siamo redenti da ogni colpa, dal momento che uno di noi ha sacrificato la sua vita per assolverci». In tal modo era taciuta l'uccisione di Dio, ma un crimine la cui espiazione richiedeva che una vittima fosse immolata non poteva esser stato che un omicidio. E il nesso tra il delirio e la verità storica era fornito dalla certezza che la vittima immolata fosse il

figlio di Dio. Con la forza che le affluiva dalla fonte della verità storica, la nuova fede riuscì ad abbattere ogni ostacolo; al posto della beatitudine per lo stato di elezione subentrò la redenzione che liberava. D'altra parte il ricordo del parricidio commesso, per tornare alla luce nella memoria dell'umanità, doveva superare maggiori resistenze dell'altro fatto [l'esistenza del padre primigenio], che aveva fornito il suo contenuto al monoteismo; inoltre doveva necessariamente essere soggetto ad una più forte deformazione. Il delitto innominabile fu sostituito dall'assunzione di un imperscrutabile peccato originale.

Peccato originale e redenzione ottenuta col sacrificio di una vittima divennero i pilastri della nuova religione fondata da Paolo. Deve rimanere in sospeso per noi la questione se nel gruppo dei fratelli ribelli al padre primigenio vi sia stato effettivamente un capo, un istigatore all'omicidio, o se questa figura sia stata creata in seguito dalla fantasia del poeta, per eroicizzare la propria persona, e introdotta nella tradizione. Dopo avere scardinato l'impalcatura dell'ebraismo, la dottrina cristiana accolse elementi da diverse altre fonti, rinunciò a varie caratteristiche del puro monoteismo, si conformò sotto molti aspetti ai riti di altri popoli del Mediterraneo. Fu come se l'Egitto si vendicasse un'altra volta degli eredi di Ekhnatòn. Merita attenzione il modo in cui la nuova religione si confrontò con l'antica ambivalenza nel rapporto col padre. Il suo contenuto fondamentale fu certo la riconciliazione con Dio Padre, l'espiazione del delitto commesso contro di lui, ma l'altro lato della relazione emotiva [*Gefühlsbeziehung*] si manifestò nel fatto che il figlio, che aveva assunto su di sé il carico dell'espiazione, divenne egli stesso dio accanto al padre, e propriamente al posto del padre. Il cristianesimo, nato da una religione del padre, diventò una religione del figlio. Non sfuggì, così, al destino di doversi sbarazzare del padre.

Solo una parte del popolo ebraico accettò la nuova dottrina. Quelli che la rifiutarono si chiamano ancora oggi Ebrei. Con questo taglio netto [*Scheidung*] gli Ebrei si sono distinti ancor più recisamente

che in passato dagli altri popoli. La nuova comunità religiosa, in cui oltre che Ebrei erano confluiti Egiziani, Greci, Siriacci, Romani, e da ultimo anche Germani, li accusò di aver ucciso Dio. Espresso estesamente, questo rimprovero suonerebbe così: «Non vogliono riconoscere come vero il fatto di aver ucciso Dio, mentre noi lo ammettiamo, e con ciò siamo mondati da questa colpa». Si vede facilmente quanta verità si nasconda dietro un simile rimprovero. Quanto alla ragione per la quale gli Ebrei non riuscirono a prender parte al progresso insito nella confessione, la sua spiegazione richiederebbe una specifica ricerca. Diciamo che comportandosi in questo modo, in un certo senso gli Ebrei si sono fatti carico di una tragica colpa; per essa, d'altra parte, sono stati pesantemente puniti.

La nostra analisi ha forse chiarito alcuni aspetti del modo in cui il popolo ebraico ha acquisito le qualità che lo contraddistinguono. Meno chiaro risulta come esso abbia potuto mantenere fino ad oggi la sua individualità. D'altronde non è ragionevolmente possibile pretendere o attendersi risposte esaurienti a tali enigmi. Tutto ciò che posso offrirvi è un contributo che va giudicato tenendo presenti i limiti menzionati sin dal principio.

NOTE

¹⁴ L'insulto così frequente nell'antichità: gli Ebrei sono "lebbrosi" (si veda Manetone), ha di certo il senso di una proiezione: «Si tengono lontani da noi come se fossimo lebbrosi».

¹⁵ Protesto, però, contro chi fraintendesse il mio pensiero, come se volessi dire che il mondo è tanto complicato che qualsiasi asserzione venga fatta deve cogliere in qualche punto un frammento della verità. No, il nostro pensiero si è riservato la libertà di scoprire rapporti di dipendenza e connessioni ai quali non corrisponde nulla nella realtà, ed evidentemente apprezza molto questo dono, dal momento che ne fa un uso così ampio sia all'interno che all'esterno della scienza.

¹⁶ Cfr. Frazer, *op. cit.*

¹⁷ «O maledetta fame d'oro!», in Virgilio, *Eneide*, Libro III, verso 57 (Newton Compton, Roma, 2007).

¹⁸ [Freud cita qui una ironica espressione di Mefistofele nel *Faust* di Goethe (trad. it. in *Opere*, Sansoni, Firenze 1970), Parte I, scena II dello studio)].

¹⁹ Anche qui la parola spetta a un poeta. Per spiegare il suo legame Goethe scrive: «*Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau*» [«Ah, tu fosti in remoti morti tempi mia sorella o mia sposa»] (Goethe, ed. di Weimar, vol. 4, p. 97). [Il verso è tratto dalla poesia *Warum gabst du uns tiefen Blicke* ("Perché a noi desti i più profondi sguardi"), scritta da Goethe nel 1776 e dedicata a Charlotte von Stein].

Lessico dei principali termini freudiani*

Abfuhr scarica

Ablauf decorso

Abreagieren abreazione

Abwehr difesa

Abziehung ritirarsi o ritenzione

Affekt affetto

Affektbeitrag ammontare d'affetto

Affektion affezione

Affektsignal segnale affettivo

Affektzustand stato affettivo

Ambivalenz ambivalenza

Anfall attacco

Anforderung richiesta

Angst angoscia, paura (solo con riferimento a un oggetto determinato)

Ängstlichkeit ansietà

Anlehnung appoggio

Anlehnungstypus tipo per appoggio

Anregung impulso, sollecitazione

Anspruch pretesa

Aufheben cancellare, annullare

Aufhebung cancellazione, annullamento

Ausbruch attacco

Besetzung investimento

Bewußtsein coscienza

Bindung legame

Charaktersbildung formazione di carattere

Deckerinnerung ricordo di copertura

Destruktionstrieb pulsione distruttiva

Deutung interpretazione

Drang spinta

Durcharbeitung elaborazione

Einfall idea spontanea

Einschränkung limitazione

Einstellen interrompere

Einstellung posizione, atteggiamento

Empfindung sensazione

Entstellung deformazione

Erinnerungsbild immagine mnestica

Erinnerungspur traccia mnestica

Erinnerungsreste residui mnestici

Erinnerungssystem sistema mnestico

Eros Eros

Ersatzbildung formazione sostitutiva o formazione di sostituzione

Ersetzung sostituzione

Erwartungsvorstellung rappresentazione anticipatoria

Es Es

Fehlhandlung azione mancata

Fehlleistung atto mancato

Freie Assoziation associazione libera

Fixierung fissazione

Gedächtnislücke lacuna mnestica
Gefühl sentimento
Gefühlsregung impulso emotivo
Gegenbesetzung controinvestimento
Gegenübertragung controtransfert
Gestaltung configurazione
Gewissen coscienza morale
Gewissensangst angoscia morale
Grundregel regola fondamentale

Ich Io
Ichgestaltung formazione dell'Io
Ichideal Ideale dell'Io
Ichveränderung alterazione dell'Io
Idealich Io ideale
Identifizierung identificazione
Istanz istanza

Kastration castrazione
Krankheitsgewinn vantaggio della malattia (secondario)
Komplex complesso

Latenter Inhalt contenuto latente
Latenzzeit periodo di latenza
Leistung prestazione, opera, produzione, attività
Libido libido
Libidounterbringung collocazione libidica
Lust piacere
Lustgewinn profitto di piacere
Lustprinzip principio di piacere

Manifester Inhalt contenuto manifesto
Mischung composto

Mittelglied elemento di mediazione

Nachbild immagine derivata

Nachdrängung rimozione derivata

Narzißmuss narcisismo

Neigung tendenza, inclinazione

Neurose nevrosi

Objekt oggetto

Objektfindung ritrovamento d'oggetto

Ödipuskomplex complesso d'Edipo, o complesso edipico

Ökonomisch economico

Organlust piacere d'organo

Partialtrieb pulsione parziale

Psychische Repräsentanz rappresentanza psichica

Psychischer Konflikt conflitto psichico

Psychoanalyse psicoanalisi

Reaktionsbildung formazione reattiva

Realitätsprüfung esame di realtà

Realitätsprinzip principio di realtà

Regung impulso

Regression regressione

Reizschutz schermo protettivo contro gli stimoli

Rest residuo

Regung impulso

Sachvorstellung rappresentazione di cosa

Schuldgefühl senso di colpa

Schutzbesetzung investimento di copertura

Sekundäre Bearbeitung elaborazione secondaria

Stauung ingorgo

Sträuben opposizione

Streben tendenza

Strebung aspirazione, tendenza, spinta

Symptombildung formazione di sintomo, formazione sintomatica

Symptomgestaltung configurazione sintomatica

System **Wahrnehmung-Bewußtsein** sistema percezione-coscienza

Trieb pulsione

Triebanlage disposizione pulsionale

Triebentmischung scomposizione pulsionale

Triebgefähr pericolo di una pulsione, pericolo pulsionale

Triebregung moto pulsionale

Triebrepräsenz rappresentanza pulsionale

Tribschicksal esito pulsionale, destino della pulsione

Über-ich Super-io

Überdeutung sovrainterpretazione

Übertragung transfert

Übertragungsneurose nevrosi di transfert

Umschlag rovesciamento

Umsetzung trasformazione, trasposizione

Umwandlung trasformazione

Ungeschehenmachen annullamento retroattivo

Unbewußte inconscio

Unliebsam spiacevole, sgradevole

Unterstützende Zeichen segni d'appoggio

Verdichtung condensazione

Verdrängung rimozione

Vermis mancanza

Versagung frustrazione

Verschiebung spostamento
Versprechen lapsus verbale
Verwandlung trasformazione
Vorbewußte preconsciousio
Vorstellung rappresentazione

Widerstand resistenza
Wiederholungszwang coazione a ripetere
Wortdarstellung raffigurazione di parola, raffigurazione verbale
Wortreste residui di parola, residui verbali
Wortvorstellung rappresentazione di parola, rappresentazione

verbale

Wunsch desiderio
Wunscherfüllung appagamento di desiderio

Zärtlichkeit affettuosità
Zensur censura
Ziel meta
Zwang coazione
Zug tratto, caratteristica

* Tale lessico, ovviamente, non ha alcuna pretesa di esaustività, ma intende solo essere un elenco sintetico dei principali termini freudiani così come sono stati tradotti nel presente lavoro.

Indice

Freud, Mosè e l'ebraismo. Introduzione di Roberto Finelli

Nota biobibliografica

MOSÈ E IL MONOTEISMO: TRE SAGGI

I. Mosè egizio

II. Se Mosè era un egizio...

III. Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica

Parte prima

Parte seconda

Lessico dei principali termini freudiani

Elenco delle opere di Sigmund Freud